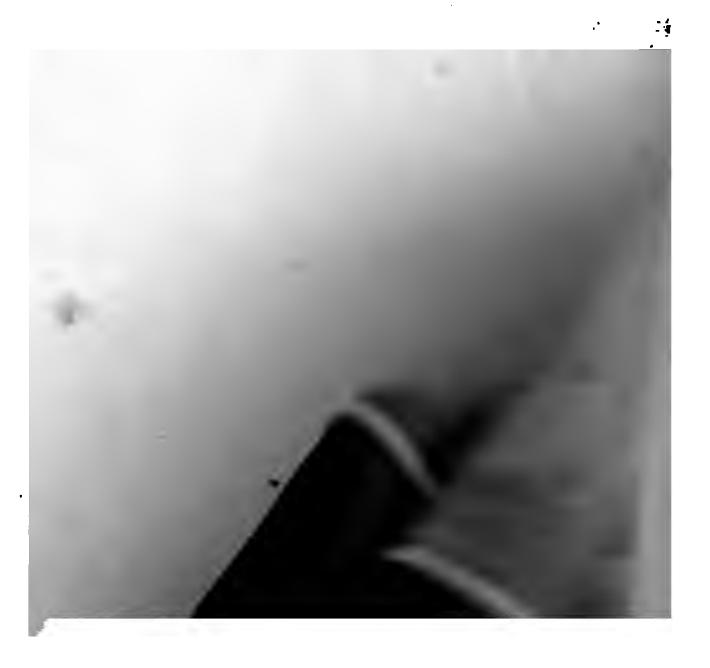












Handbuch

der

Christlichen Sittenlehre

von

Adolf Wuttke,

Dr. d. Philos. u. d. Theol. u. außerordentl. Prof. der letztern an d. Univ. Berlin.

Erster Band.

Berlin.

Verlag von Wiegandt & Grieben.

1861.


BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Vorwort.

Wenn die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts vorzugsweise die ethische Seite des Christenthums hervorzuheben strebte, so ist es auffallend genug, daß die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Sittenlehre im Vergleich zu andern Seiten der Wissenschaft eine bei weitem geringere Fruchtbarkeit, selbst eine gewisse Dürftigkeit zeigte. Aus einer früheren Übersättigung, aus einem behaglichen Ausruhen bei einer schon errungenen, irgendwie sich abschließenden Vollkommenheit, aus dem erdrückenden Übergewicht eines ungewöhnlich hervorragenden Geistes läßt sich diese Erscheinung nicht erklären; es kann vielmehr keinem Kundigen verborgen sein, daß kein anderes theologisches Gebiet so wenig zu einem auch nur beziehungsweise geltenden Abschluß, zu einer für Andere maßgebenden Gestaltung gelangt ist, als grade die Sittenlehre, deren Begriff, Inhalt und Umgränzung vielfach noch so unbestimmt ist, daß die verschiedenen Darstellungen dieser Wissenschaft oft nur sehr entfernte Ähnlichkeit mit einander haben; und es giebt in neuerer Zeit Theologen, welche dieses Gebiet gewissermaßen als herrenlosen Urwald betrachten, in welchem sie nach rücksichtslosem Belieben roden, bauen und sich für allerhand Lieblingsspeculationen behaglich einrichten können. Wir wollen das Gebiet der Theologie sicherlich nicht vor dem philosophischen Gedanken verschließen; wir können ihre wissenschaftliche Vollendung vielmehr nur in der Durchdringung mit gereifter philosophischer Gedankenarbeit finden, aber Angesichts der nicht bloß mannigfaltigen, sondern in sehr tiefgreifenden und wesentlichen Grundgedanken einander widersprechenden philosophischen Systeme können wir der Theologie, welche heilige Schätze zu wahren hat, nicht zumuthen, sich in charakterloser Selbstvergessenheit an das erste beste, zeitweise glänzende philosophische System wegzuwerfen, und ihre Würde nur in dem schmiegsamen Eingehen in die beschleunigten Wandelgestaltungen der Tagesphilosophieen zu suchen. Berühmt wohl, aber nicht grade ruhmvoll ist die Bildungsfähigkeit

jener Theologen, welche in ihrer Theologie die ganze Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel mit durchmachten, und in jedem Jahrzehnt eine völlig umgewandelte Theologie zu Tage förderten. Wissenschaftliche Wahrhaftigkeit ist es nicht, das Unvereinbare gewaltsam zusammenzupressen; und die Zeit sollte doch vorüber sein, wo man Spinozistische und verwandte Hegelsche Auffassungen der christlichen Lehre als deren eigentlichen Inhalt unterschob. Wir erkennen die hohen Verdienste grade der neuesten Gestaltungen der Philosophie um die ethische Wissenschaft in vollem Maße an, aber wir müssen uns gegen die Verdrängung der ihres göttlich geoffenbarten Inhaltes sich bewußten, auf die heil. Schrift sich gründenden theologischen Sittenlehre durch jene verwahren. Grade der neuen Zeit thut hier ein gründliches Mißtrauen noth. Die Weise, wie sich da oft die Philosophie oder eine sogenannte „theologische Speculation" auch in das Gebiet der christlichen Sittenlehre einführte, erinnert vielfach nur allzusehr an das Benehmen der Freier der Penelope in des Odysseus Hause, die dem heimkehrenden Hausherrn den Fußschemel an den Kopf werfen; und doch vermögen sie es nicht, des Odysseus Bogen zu spannen, geschweige durch das zwölffache Ziel hindurchzuschießen.

Was wir in dem vorliegenden Werke anstreben, ist weder eine speculative Ethik, noch eine biblische Sittenlehre in dem Sinne einer rein exegetisch-geschichtlichen Wissenschaft, sondern eine theologische Sittenlehre auf Grund der h. Schrift und in ihrem Geiste, zu wissenschaftlicher Gestaltung erhoben nicht durch eine jenem Geist fremdartige Philosophie, sondern durch die innere Selbstentwickelung desselben. Ob wir jenen Geist treu erfaßt, und ob wir von der Geschichte der Wissenschaft, mit Einschluß der Philosophie, gelernt haben, müssen Andere entscheiden; so viel wissen wir, daß wir solches Lernen nur in der Treue gegen das Evangelium zu erringen bemüht gewesen sind. Wenn wir manche durch tiefsinnige Geister geschaffenen Formen abgelehnt haben, so mögen die, denen dieselben lieb geworden, darin wenigstens das Streben erkennen, durch nichts dem Geiste der heil. Schrift Fremdartiges, sei es auch mit dem Glanze des Scharfsinns umgeben und den christlichen Gedanken kunstvoll angepaßt, den Eindruck der schlichten evangelischen Wahrheit stören zu lassen.

Berlin, den 31. December 1860.

Inhalt.

Einleitung.











Handbuch

der

Christlichen Sittenlehre

von

Adolf Wuttke,

Dr. d. Philos. u. d. Theol. u. außerordentl. Prof. der letztern an d. Univ. Berlin.

Erster Band.

Berlin.

Verlag von Wiegandt & Grieben.

1861.

fort zu dem des eigentlich Sittlichen, als der objectiv gewordenen Sitte, welche für den Einzelnen mit der Auctorität eines Gesetzes auftritt; ἦθος ist dann eine geistige Macht, welcher der Einzelne sich unterwirft, im Gegensatz zu der rohen Unbändigkeit des ungebildeten, noch wilden Menschen, und welche — insofern sie nicht mehr eine dem Menschen fremde, ihm gegenüberstehende ist, als Charakter erscheint.[1]) Die Römer gebrauchen dafür meist mores, daher schon Cicero und Seneca von einer philosophia moralis sprechen. Bei uns hieß die Wissenschaft sonst meist Moral, theologia s. philosophia moralis, bisweilen auch theologia s. philosophia practica. Nachdem sich aber die deistische Aufklärerei der Moral bemächtigt und sie in die geistloseste Plattheit herabgedrückt hatte, erhielt der Ausdruck Moral eine so unvortheilhafte Färbung, daß man bei dem Wiederaufleben einer tieferen Wissenschaft denselben lieber vermied, und so wurde neben dem deutschen Namen die Aristotelische Bezeichnung wieder gewöhnlicher.

§. 2.

Als philosophische Wissenschaft ist die Sittenlehre ein Theil der Philosophie des Geistes, hat zur Voraussetzung die speculative Theologie und Psychologie und steht in engster Beziehung zur Wissenschaft der Geschichte als der objectiven Verwirklichung des sittlichen Lebens. Innerhalb der Wissenschaft des Geistes stellt sie im Gegensatz zu der Erkenntniß die active Seite des vernünftigen Geisteslebens dar, in welcher der zu vernünftigem Selbstbewußtsein gekommene Mensch das in ihm zunächst nur ideell, als Gedanke, Vorhandene zur Wirklichkeit, sein geistig-vernünftiges Wesen gegenständlich, zu einem von ihm selbst frei gewollten und gesetzten macht.

Alle Philosophie hat es wesentlich mit drei Gegenständen zu thun, mit der Idee Gottes, der Natur und des menschlichen Geistes. Die Ethik, in das dritte Gebiet gehörig, hat innerhalb desselben die mit der Natur des einzelnen Geistes und dessen Entwickelung sich beschäftigende Psychologie und die die Entwickelung des Gesammtgeistes darstellende Geschichte neben sich; sie ist gewissermaßen die Einheit beider; — sie ist Seelenlehre, insofern sie gerade die höchste Gestalt des Seelenlebens, das vernünftig freie Leben darstellt, — sie ist Geschichte, insofern sie nicht den Menschen als einen vereinzelten erfaßt, sondern als ein organisches Glied des Ganzen, und sein Thun als ein auf die vernünftige Gestaltung der gesamm-

[1]) Aristot. E. N. I. 13.

ten Menschheit gerichtetes. Die Sittenlehre giebt der Geschichte ihr vernünftiges Ziel, und alle Sittlichkeit hat die vollkommene Gestaltung der Weltgeschichte zu ihrem letzten Zweck. Ein wirkliches Verständniß der Geschichte ist ohne die Sittenlehre unmöglich; die Weltgeschichte ist die objective Verwirklichung des Sittlichen, — im guten wie im schlimmen Sinne; darum ist die Geschichte eine wichtige Lehrerin der Sittlichkeit, — vorbildlich lehrend in der heiligen Geschichte, warnend und mahnend in der unheiligen.

Die angegebene Stellung der philosophischen Ethik nimmt deren Begriff allerdings im weitesten Sinne und umfaßt auch das Recht und die Kunst. Ist auch die Auffassung, wonach die Sittlichkeit wesentlich in eins der beiden aufgeht, eine große Einseitigkeit und eine Verkennung des Sittlichen überhaupt, so wäre es doch nicht minder einseitig, das Sittliche von jenen beiden Geistesgebieten ganz zu scheiden und es nur neben diese zu stellen; es steht vielmehr als das Höhere über ihnen, und beide haben nur insofern Wahrheit, als sie besondere Verwirklichungsformen des Sittlichen sind; es giebt in Wahrheit kein unsittliches Recht und keine unsittliche Schönheit, obwohl von dem Unsittlichen das Unrecht oft für Recht, und das Häßliche für schön gehalten wird.

Einen von dem gewöhnlichen völlig abweichenden, an Fichte's und Schelling's Auffassungen sich anlehnenden Begriff der philosophischen Ethik giebt Schleiermacher in seiner philosophischen Sittenlehre.[1]) Indem er zwei Hauptwissenschaften annimmt, die der Natur und die der Vernunft, deren jede sich entweder empirisch oder speculativ behandeln lasse, je nachdem das Dasein oder das Wesen des Objects ins Auge gefaßt werde, gewinnt er vier Wissenschaften überhaupt. Die empirische Naturwissenschaft ist die Naturkunde, die speculative die Physik, die empirische Vernunftwissenschaft ist die Geschichte, die speculative die Ethik. Die Ethik ist also „das Erkennen des Wesens der Vernunft" und verhält sich zur Geschichte wie die Speculation zur Erfahrung, ist also wesentlich, — obgleich Schleiermacher den Ausdruck nicht gebraucht, — Philosophie der Geschichte. Genauer noch wäre da die Ethik Philosophie des Geistes; Schl. aber weis't diese ebenso nahe liegende wie nothwendige Folgerung ab; Logik und Psychologie gehören nach ihm nicht zur Ethik, denn die Psychologie entspreche der Naturlehre und Naturbeschreibung, sei also „empirisches Wissen um das Thun des geistigen;" die Logik aber gehöre, empirisch behandelt, zur Psychologie, speculativ behandelt aber zur Physik.[2]) Wird durch diese

[1]) Entwurf eines Systems der Ethik, herausgegeben v. Schweizer. 1835. §. 55 ff.

[2]) A. a. O. §. 60. 61. 87.

seltsame Auffassung der Logik und Psychologie das nach dem ersten Begriff unermeßliche Gebiet der Ethik etwas beschränkt, so bleibt für dieselbe doch noch ein ganz ungewöhnlich weites Gebiet, und sie umfaßt mit Ausnahme der Physik die ganze philosophische Theologie und die Geschichtsphilosophie; und wie Naturkunde und Physik gleichen Umfang des Gebietes, nur in anderer Betrachtungsweise haben, so decken die Gebiete der empirischen Geschichte und der Sittenlehre einander, und diese ist nichts als die speculative Fassung der Geschichte. „Die Geschichtskunde ist das Bilderbuch der Sittenlehre, und die Sittenlehre ist das Formelbuch der Geschichtskunde" (S. 68); Geschichte ist aber in dieser Zusammenstellung Alles, was nicht bloße Natur ist; und da in höchster Instanz Natur und Vernunft wesentlich identisch sind, die Natur Vernunft ist und die Vernunft Natur, so ist „im höchsten Wissen Ethik Physik, und Physik Ethik", im unvollkommenen dagegen ist die Ethik nach Inhalt und Gestalt bedingt durch die Physik und umgekehrt (S. 41). Es leuchtet ein, daß die Sittenlehre nach diesen Bestimmungen etwas ganz Anderes ist, als was man sonst in der wissenschaftlichen Welt darunter versteht; und es gehört selbst einiger Muth dazu, den Namen Sittenlehre für dieses weitumgränzte Gebiet rechtfertigen zu wollen. Diese wissenschaftlich unbefugte Gränzverrückung hat manche Verwirrung veranlaßt, und Rothe's theologische Ethik leidet auch an dieser Maßlosigkeit des Begriffs, während Schleiermacher selbst sich wohl gehütet hat, jenen mehr im geistreichen Gedankenspiel als in innerer folgerichtiger Entwickelung des Grundgedankens gewonnenen philosophischen Begriff auf die theologische Sittenlehre anzuwenden. Ja in der philosophischen Ethik selbst schiebt Schl. alsbald einen viel engeren Begriff unter, ohne daß man irgendwie ein Recht dazu fände. So erscheint auf einmal die Ethik als die „wissenschaftliche Darstellung des menschlichen Handelns" (S. 41. 45.), was doch nicht so ohne Weiteres als einerlei mit dem Begriff des „speculativen Erkennens des Wesens der Vernunft" erklärt werden kann. Jedenfalls ist diese neue Erklärung viel zu unbestimmt; nicht das Handeln überhaupt, sondern das sittliche Handeln gehört der Ethik an. Ist diese schon engere Begriffsbestimmung also immer noch zu weit, so werden wir in der Erklärung, die Sittenlehre sei „speculatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur" (S. 37. 46 ff.), auf einmal in ein so eingeengtes Gebiet geworfen, daß wir einen sehr wesentlichen, ja den wichtigsten Theil der Sittenlehre aus ihr ausscheiden müßten. Denn nicht alles Sittliche ist eine Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur; mag man die letztere in einem noch so weiten Sinne nehmen, so steht sie doch als das Andere der Vernunft gegenüber, ist das, was bei der empirischen Betrachtung das Gebiet der „Naturkunde,

Naturgeschichte, Naturbeschreibung, Naturlehre“ ausmacht (S. 34.) Die sittliche Herzensbildung, Demuth, Wahrheitsliebe, sittliche Gesinnung überhaupt und das ganze Gebiet rein geistigen Lebens gehört gar nicht in jene Wirksamkeit auf die Natur. Andrerseits ist dieser Begriff wieder viel zu weit, weil es ja auch ein außersittliches und unsittliches Ineinander von Vernunft und Natur, und ein unsittliches Wirken der Vernunft auf die Natur geben kann; wollte man aber sagen, daß dieß dann nicht die wahre, sittliche Vernunft wäre, so würde man ja das Sittliche anderswo suchen als in jenem Wirken der Vernunft auf die Natur, würde es in die Vernunft als solche legen. — Da nach Schl. die Sittenlehre nur die speculative Kehrseite der Geschichte ist, so will er folgerichtig auch eine wesentlich geschichtliche Darstellung derselben. „Der Stil der Ethik ist der historische; denn nur wo Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist eine wissenschaftliche Anschauung. Der Stil kann darum weder imperativisch sein noch consultativisch. Die Form der Ethik ist die Entwickelung einer Anschauung. Die Formel des Sollens ist ganz unzulässig, da sie auf einem Zwiespalt gegen das Gesetz ruht, die Wissenschaft aber diesen eben als Schein darzustellen hat“ (S. 56). Diese mit der Auffassung der „Reden über die Religion“ zusammenstimmende Behauptung, welche auf dem Standpunct des pantheistischen Determinismus ganz folgerichtig ist, erwähnen wir nur, um jene Stellung der Ethik bei Schl. einigermaßen zu erläutern. Wie die andere speculative Wissenschaft, die Physik, nicht darstellt, was sein soll, sondern was wirklich ist und sein muß, so hat es auch die pantheistische Ethik nur mit dem Sein und Sein-Müssen, nicht mit dem Sollen zu thun; alles Wirkliche ist da vernünftig; aller Widerspruch mit dem Gesetz ist bloßer Schein; es ist nichts Anderes, als was sein muß; die Ethik hat also nur für das Vernunftleben die Gesetze ebenso aufzustellen, wie die Physik für das Naturleben, und ist dabei der Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit denselben ebenso sicher, wie die Astronomie des Eintreffens der berechneten Mondfinsterniß gewiß ist. Sobald man dagegen in Anerkennung der sittlichen Willensfreiheit auch nur die Möglichkeit eines Widerspruchs der sittlichen Wirklichkeit mit dem sittlichen Gesetz zugiebt, tritt die Sittenlehre sofort mit dem Sollen auf; denn das sittliche Gesetz hat unbedingte Geltung, gleichviel ob der Mensch es wirklich erfüllt oder nicht. Die Sittenlehre ist nur insofern rein geschichtlich, als die vollkommene Sittlichkeit auch persönliche Wirklichkeit ist; die christliche Sittenlehre trägt also allerdings wesentlich auch einen geschichtlichen Charakter, weil Christus ihr das sittliche Ideal ist, — für die übrigen Menschen trägt sie aber die Gestalt des Sollens; — die pantheistische Sittenlehre macht die gesammte Menschheit zum wirklichen Aus-

druck der sittlichen Idee, zu ihrem Christus. Daß aber Schleiermacher's philosophische Ethik den pantheistischen Charakter keineswegs abgestreift hat, ist offenkundig.

Hegel, hierin jedenfalls gereifter, tiefer und klarer als Schleiermacher, faßt die Sittenlehre als die eine Seite der Philosophie des Geistes, und zwar als das Gebiet des objectiven Geistes im Unterschiede von dem des subjectiven, welches die Anthropologie, Phänomenologie des Geistes und die Psychologie umfaßt. Der zu sich selbst gekommene, frei gewordene Geist bethätiget, verwirklichet sich selbst, indem er als freier, vernünftiger Wille sich nach außen setzt, sich eine ihm entsprechende Welt bildet, welche der Ausdruck des Geistes ist. Diese objective Wirklichkeit des freien Geistes, welche für das einzelne Subject eine objective Macht wird, durch welche dasselbe in seiner Freiheit bestimmt wird, welche also von dem Einzelnen anerkannt sein will, ist als das Allgemeine für den Einzelnen das Gesetz. Dieser Wille der objectiven Vernünftigkeit ist also das Recht, welches für den Einzelnen zur Pflicht wird. Insofern aber das Recht nicht eine bloß objective Macht bleibt, sondern in dem einzelnen Subject sich verinnerlicht, und so der individuelle Wille zum Ausdruck des allgemeinen Willens wird, das Recht in dem Subject freie Anerkennung findet, zur subjectiven Gesinnung wird: schlägt der Begriff des Rechtes um in den der Moralität, welche wiederum, insofern sie nicht eine bloß subjective bleibt, sondern in den Sphären der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats sich eine volle vernünftige Wirklichkeit bildet, in welcher der freie Geist seine selbstgeschaffene, ihm vollkommen entsprechende Heimath findet, zur Sittlichkeit sich erhebt.[1]) Hegel nennt diese Entwickelung des objectiven Geistes nicht Ethik, — wozu er, da die Sittlichkeit die höchste Gestaltung desselben ist, sicherlich ein höheres Recht gehabt hätte als Schleierm. für seinen viel weiteren Begriff, — sondern Rechtsphilosophie. — Es fällt zwar aller Inhalt dieser Rechtsphilosophie in das Gebiet der Ethik im weitern Sinne, aber nicht aller Inhalt der christlichen Ethik fällt in das Gebiet jener Philosophie; die Sittlichkeit hat nach christlicher Auffassung nicht bloß eine objective Welt der Vernünftigkeit zu schaffen, sondern auch die sittliche Persönlichkeit selbst zu einem vollkommenen Ausdruck der Vernünftigkeit zu machen; es gehört also Manches, was Hegel in der Philosophie des subjectiven Geistes entwickelt, in die Ethik; und das ist wohl auch der hauptsächlichste Grund, weshalb Hegel, — in den Begriffen und ihren Bestimmungen viel gemessener und weniger willkührlich als Schleierm., — die Wissenschaft des objectiven Geistes nicht Sittenlehre, sondern nur Rechtslehre nennt.

[1]) Philosophie des Geistes §. 481 ff.; Rechtsphilosophie S. 22 ff.

§. 3.

Als theologische Wissenschaft ist die Sittenlehre ein Theil der systematischen Theologie, in welcher sie mit der Dogmatik in engster Verbindung steht und dieselbe zur unmittelbaren Voraussetzung hat. Beide Wissenschaften gliedern sich in organischer Einheit in einander ein, und lassen sich nicht vollständig von einander lösen, wie sie auch bis Danäus und Calixt fast immer mit einander verflochten waren. Die Dogmatik stellt dar das Wesen, den Inhalt und den Gegenstand des religiösen Bewußtseins; die Sittenlehre stellt dieses Bewußtsein dar als eine den menschlichen Willen bestimmende Kraft. Jene erfaßt das Gute als Wirklichkeit, d. h. wie es durch Gott ist oder wird, oder durch Schuld der sittlichen Geschöpfe nicht ist; — die Sittenlehre dagegen faßt dieses Gute als Aufgabe für das freie, also sittliche Thun des Menschen, also wie es auf Grund des religiösen Bewußtseins in Wirklichkeit werden soll. Die Dogmatik stellt die Wirklichkeit auf dem Gebiete des Göttlichen und Religiösen für den Menschen als Object des religiösen Bewußtseins hin, die Ethik dagegen das religiöse Bewußtsein als die eine geistige Wirklichkeit schaffende Macht, stellt also eine Wirklichkeit dar, die von dem Menschen als religiösem Subject ausgeht. Die Dogmatik trägt also überwiegend objectiven Charakter, bezieht sich auf das Erkennen, die Ethik trägt überwiegend subjectiven Charakter, bezieht sich auf das Wollen.

Die theoretische Theologie, — im Unterschied von der die kirchlich-pastorale Anwendung des in jener gegebenen Lehrstoffs darstellenden praktischen Theologie, — ist theils geschichtlich, theils systematisch. Die Sittenlehre hat zwar eine geschichtliche Grundlage und bezieht sich stetig auf die Geschichte, ist aber ebenso wenig, wie die Dogmatik, selbst Geschichte; Exegese und Kirchengeschichte geben nur das Material für die Sittenlehre. Die Scheidung der Moral von der Dogmatik, mit der sie früher ganz verwachsen war, ist schwierig und ohne Willkürlichkeit auch nicht vollständig durchzuführen; beide Wissenschaften greifen wie zwei einander schneidende Kreise in einander über, und haben unter allen Umständen einiges Gebiet gemeinsam; die allgemeinen Grundlagen der Sittenlehre wurzeln in den entsprechenden Gedanken der Dogmatik.

Die gewöhnliche und zunächst liegende Erklärung: die Dogmatik zeige, was wir glauben, die Sittenlehre, was wir thun sollen, trifft die Sache nur ungefähr und reicht durchaus nicht aus, denn auch die sittlichen Ge-

setze und Grundsätze sind Gegenstand des Glaubens, und was wir glauben sollen, trägt ja schon in dem richtigen Ausdruck das Gepräge der sittlichen Forderung; das Glauben ist selbst etwas Sittliches. Wenn Harleß sagt: die Dogmatik behandle die Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes, die Sittenlehre die der von ihm erlösten Menschen, oder: die Dogmatik stelle das Wesen des objectiven Heilsgrundes und der objectiven Heilsvermittelung dar, die Sittenlehre aber die subjective Verwirklichung des von Christo ausgehenden Zieles, so ist das viel zu beschränkt; die Dogmatik ist da nur Sotereologie, und die Ethik bloße Tugendlehre, während sie doch nothwendig auch von der Sünde reden muß; die Ethik ist auch nicht bloß Geschichte, sondern greift nothwendig über sie hinaus; die Geschichte ist episch, die Sittenlehre kategorisch, jene beschreibt, diese fordert. Ueberdieß hat die Ethik nicht bloß die Entwickelung im Auge, sondern auch das Ziel. — Schleiermacher sucht in seiner theologischen Sittenlehre[1]) den Unterschied der Dogmatik und Ethik in ausführlicher Darstellung scharfsinnig zu entwickeln. Die Sittenlehre stelle das christliche Selbstbewußtsein in seiner relativen Bewegung dar, wie die Dogmatik dasselbe in seiner relativen Ruhe; die Dogmatik beantworte die Frage: was muß sein, weil der religiöse Gemüthszustand ist? — die Sittenlehre die Frage: was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist? Dieser Gegensatz ist nicht ganz zutreffend, denn einerseits behandelt die Dogmatik nicht bloß das Sein, sondern auch das Werden, so in den Lehren von der Wiedergeburt, von den letzten Dingen, — die nach jener Erklärung in die Sittenlehre gehören müßten; andrerseits behandelt die Sittenlehre nicht bloß das Werden, sondern nothwendig auch das sittliche Sein, sowohl das rechtmäßige wie das unrechtmäßige. Die Tugend ist nicht bloßes Werden, sondern ein Sein, wie Schl. selbst anerkennt;[2]) das erreichte Gut hört doch nicht auf, ein Gegenstand der Sittenlehre zu sein. Der Gegensatz von Bewegung und Ruhe ist auf diesem Gebiet überhaupt unangemessen. — Schl. stellt es auch so dar: die dogmatischen Sätze seien diejenigen, welche das Verhältniß des Menschen zu Gott, aber als Interesse ausdrücken, wie es seinen verschiedenen Modificationen nach, in Vorstellungen ausgeht, während die ethischen Sätze ganz dasselbe ausdrücken, aber als innern impetus, — ὁρμή, Antrieb, — der in einen Cyklus von Handlungen ausgeht. Dieß trifft wieder nicht ganz zu, denn auch die Sittenlehre drückt ein Verhältniß des Menschen zu Gott in Vorstellungen oder Gedanken aus,

---

[1]) Die christliche Sitte. 1843. S. 1 ff., besonders 22—24.

[2]) System der Sittenlehre §. 63.

die an sich nicht schon einen innern impetus einschließen; so in den Fragen über das sittliche Wesen des Menschen, über die sittliche Idee an sich und in der ganzen Güterlehre.

Die Schwierigkeit bei der Auffassung des Unterschiedes ruht weniger in dem allgemeinen Gegensatz als in denjenigen Punkten, wo beide Wissenschaften dieselben Gegenstände behandeln müssen. Die Lehren von dem sittlichen Wesen des Menschen, von dem göttlichen Gesetz, von der Sünde, der Heiligung, der Kirche gehören schlechterdings in die Dogmatik; aber die Sittenlehre muß von allen diesen Dingen nothwendig auch reden, so daß es zur Vermeidung von Wiederholungen räthlicher scheint, beide wieder zu einer ungetrennten Wissenschaft zu vereinigen, wie es früher geschah, und neuerdings wieder von Nitzsch, zum Theil auch von Sartorius, durchgeführt worden ist. Aber die besondere Behandlung der Sittenlehre ruht doch, außer den wichtigen praktischen Gründen, auf einem tief greifenden innern Unterschiede; und diejenigen Puncte, die in den Bereich beider Wissenschaften fallen, werden in beiden von verschiedenen Standpunkten aus und in ganz verschiedener Weise behandelt. Beide Lehrfächer stellen ein Leben des Geistes dar, Gottes oder des Menschen, aber die Dogmatik faßt dasselbe als objective Thatsache, die Sittenlehre als Aufgabe für das freie Thun des vernünftigen Subjects; jene also hat wesentlich objectiven und realen Charakter, diese einen subjectiven und idealen. Die Dogmatik hat es immer mit einem über das Einzelwesen erhabenen Gegenstande zu thun, mit Gott, mit Christo, mit dem Menschen überhaupt; die Sittenlehre hat es zunächst immer mit der einzelnen sittlichen Person zu thun, mit der Gesammtheit aber nur, insofern diese auf dem sittlichen Thun der einzelnen Persönlichkeit ruht. Was die Dogmatik lehrt, betrifft nicht mich als diese einzelne Person, sondern als Menschen überhaupt; was die Ethik lehrt, betrifft mich gerade als Person. Die Dogmatik handelt von der Sünde an sich, als etwas Objectivem und als einer geschichtlichen Thatsache, die Sittenlehre von derselben als persönlicher Krankheit und Schuld. Jene handelt von dem Reiche Gottes als einer gegenständlichen Gestalt, diese von demselben, insofern das sittliche Subject ein organisches Glied desselben ist; — jene von der Heiligung als einer Erscheinungsform des Reiches Gottes, diese von derselben als einer subjectiven Lebenserscheinung der Person. „Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet," — das ist dogmatisch, — „aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme," das ist ethisch. Die Dogmatik zeichnet die physische Karte vom Reiche Gottes, die Ethik zeichnet die Wege und Wohnplätze hinein. — Der Gegenstand der Dogmatik ist schlechthin unabhängig von der individuellen Freiheit des Subjects, ist entweder ewig oder eine

geschichtliche Thatsache, ist in keinerlei Weise in der Macht des Menschen; — der Gegenstand der Sittenlehre ist in seiner Wirklichkeit schlechterdings abhängig von der freien Entschließung des Subjects, ist an sich reine Idee, deren Verwirklichung eine Forderung an die freie That des Menschen ist. — Die Dogmatik stellt dar, was ist oder war oder sein wird, die Sittenlehre aber, was sein soll oder nicht sein soll; jene giebt also immer ein in jeder Beziehung gesichertes Resultat einer entweder vollbrachten oder bestimmten Bewegung, diese aber eine Aufgabe, deren Lösung durch die freie Zustimmung des Menschen bedingt ist. Der Inhalt der Dogmatik bezieht sich wesentlich auf das Erkennen und Glauben, der der Sittenlehre auf das Wollen; jene will, daß der Mensch die Wahrheit aufnehme, diese, daß er sie thue; jener gegenüber verhält sich der Mensch also mehr passiv, weiblich, dieser gegenüber mehr activ, männlich. In dem Gebiete der Glaubenslehre ist eine Offenbarung des Göttlichen für den Menschen, in dem der Sittenlehre eine Offenbarung desselben durch den Menschen, der jenes in sich aufgenommen; dort geht die Bewegung des Göttlichen von dem göttlichen Centrum nach der creatürlichen Peripherie, hier umgekehrt von dieser nach Gott als dem Mittelpunkt hin; dort ist Gott als Grund, als Ausgang, hier als Ziel der Lebensbewegung gefaßt; dort verhält sich der Mensch mehr episch, hier mehr dramatisch. Die Dogmatik ist überwiegend ontologisch und geschichtlich, die Ethik überwiegend teleologisch. — Beide Wissenschaften handeln vom Menschen und seinem Thun, die Dogmatik aber, insofern der Mensch ein Object für Gott ist, die Ethik, insofern Gott erstrebtes Object für den Menschen ist. Jene verhält sich zu dieser wie die Psychologie zur Pädagogik, wie die Physiologie zur Diätetik, wie die Botanik zur Gartenkunst, wie in dem animalischen Organismus die Sinnesthätigkeit zur Bewegung.

Die Sittenlehre hat demgemäß die Dogmatik nothwendig zur Voraussetzung, ist das Zweite, nicht das Erste. Die Sittlichkeit ist der zur subjectiven Lebensmacht gewordene Glaube, der Glaube, insofern er wirkende Kraft ist. Die volksthümliche Belehrung der heiligen Schrift deutet diese Stellung der Glaubens- und Sittenlehre überall an, indem sie das sittliche Gebot auf die Darstellung des Glaubens folgen läßt und gründet; so schon in der Mosaischen Gesetzgebung (2 Mos. 20, 2 ff.), so in den meisten neutestamentlichen Briefen; vergl. auch Matth. 7, 21. 24 ff.; Joh. 13, 17; 15, 1 ff.; 1 Kor. 13, 2; Kol. 1, 4—10; 2 Tim. 3, 14 ff.; Tit. 1, 1; Jac. 1, 22 ff. 2, 14 ff.; 1 Joh. 2, 4.

Ganz abweichend hiervon stellt Rothe die Ethik in ein völlig anderes Gebiet als die Dogmatik. Jene gehöre zur speculativen, diese zur historischen Theologie; sie stehen nicht neben einander, gehen einander nicht

parallel, sondern gehören ganz verschiedenen Gestalten der Theologie an. Der Unterschied beider liege nicht in den Objecten beider Wissenschaften, diese seien vielmehr im Wesentlichen identisch, sondern in der Art der wissenschaftlichen Behandlung. Die Dogmatik sei die Wissenschaft von den Dogmen, d. h. den kirchlich autorisirten Lehrsätzen, habe also ein empirisch gegebenes, geschichtliches Object, sei daher wesentlich historisch und durchaus nicht speculativ; die speculative Theologie sei vielmehr die Voraussetzung der Dogmatik. Die Ethik aber habe es durchaus nicht mit kirchlichen Lehrsätzen zu thun, sondern müsse rein speculativ behandelt werden und sei als speculative Wissenschaft also eine Voraussetzung für die Dogmatik. Die Theologie der evangelischen Kirche habe bei der Einführung der Moraltheologie von Anfang an nicht eine zweite Disciplin neben der Dogmatik schaffen wollen, sondern wollte, obwohl ohne klares Bewußtsein, auf eine speculative Theologie hinaus, und diese Disciplin müsse hinausführen aus dem bisherigen kirchlichen Gleise, immer mehr die Dogmen auflösen.[1]) Diese Auffassung gehört zu den vielen Absonderlichkeiten der Rothe'schen Theologie; einen zureichenden Grund hat sie gar nicht. Es ist ganz willkürlich, die speculative Theologie neben die Dogmatik zu stellen, und die Ethik als ausschließlich jener zugehörig zu erklären. Beide Wissenschaften können rein theologisch oder speculativ behandelt werden, wenn auch nicht aller Inhalt derselben speculativ erfaßt werden kann; und mit demselben Recht, mit welchem man die speculative Lehre von Gott und der Welt aus der Dogmatik verweis't, kann man auch die speculativ zu behandelnden Theile der Ethik von dieser Wissenschaft lösen und letztere nun für eine rein empirische Wissenschaft erklären. Ein großer Theil der speciellen Ethik ist für die rein speculative Behandlung unzugänglich, wie dieß ja der dritte Theil von Rothe's Ethik hinreichend bekundet. Es mag darüber gestritten werden, ob die Speculation innerhalb der Theologie überhaupt zulässig sei; wird sie aber einmal angenommen, so gilt sie für die Dogmatik ganz ebenso wie für die Ethik, wie denn auch ein nicht geringer Theil der Rothe'schen Ethik nichts Anderes ist, als speculative Dogmatik; und es ist keinerlei Recht vorhanden, im Gegensatz zu der geschichtlichen Entwickelung der Wissenschaft die Dogmatik zu einem bloß dogmengeschichtlichen Bericht von dem kirchlichen Lehrbegriff herabzusetzen. Indem nun Rothe das dogmatische Gebiet gar nicht als an das ethische gränzend betrachtet, gewinnt er volle Freiheit, die Gränzen der Ethik maßlos zu erweitern, also daß diese Wissenschaft hier eine Ausdehnung gewinnt, wie sonst nirgends, selbst in Schleiermachers philosophischem System nicht. Nicht

---

[1]) Ethik 1. 38 ff.

bloß, daß Rothe die ganze speculative Theologie in ausführlicher Darstellung als Einleitung voranschickt, wobei selbst, und nicht allzugeschickt, weit in das Gebiet der Naturphilosophie eingegriffen wird, sondern auch in die Ethik selbst sind viele ganz fremdartige Dinge aufgenommen, z. B. die Eschatologie. Dabei aber werden für die Ethik als eine christliche die Thatsachen der Erlösung durch Christum vorausgesetzt, aber nicht etwa aus der Dogmatik, sondern aus dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein. Da scheint es denn doch mehr als willkürlich, die wissenschaftliche Darstellung dieses Bewußtseins nicht als die wissenschaftliche Voraussetzung, sondern als die Folge der Ethik zu erklären.

II.
Wissenschaftliche Behandlungsweise der Sittenlehre.

§. 4.

Von den drei möglichen Darstellungsweisen der Sittenlehre, der empirischen, der philosophischen und der theologischen, ist die erste, die älteste, nur als Vorstufe der Wissenschaft zu betrachten. Die philosophische Ethik, auf der innern Nothwendigkeit des vernünftigen Denkens ruhend, kann selbst dann, wenn sie von christlichem Geist getragen ist, dennoch nie gänzlich an die Stelle der theologischen treten und dieselbe als eine niedrigere Gestalt der Wissenschaft beseitigen wollen; sie kann vielmehr nur die wissenschaftliche Voraussetzung und Stütze der letztern sein, ohne aber deren wirklichen Gesammtinhalt in sich aufnehmen zu können; denn die theologische Sittenlehre trägt in ihrer Grundlage und ihrem Wesen überwiegend geschichtlichen Charakter, hat zu ihrer Erkenntnißquelle die geschichtliche Offenbarung, zu ihrem wesentlichsten Inhalt die philosophisch nicht als nothwendig zu erfassenden Gedanken der Thatsache der Sünde und der gesammten Heilsgeschichte, deren Mittelpunkt der geschichtliche Christus ist, zugleich das vollkommene Ideal des Sittlichen, und sie betrachtet ebenso auch die innerhalb der christlichen Geschichte wirklich gewordenen Zustände der Menschheit und des einzelnen Menschen, die als die Ergebnisse freier That auch nicht philosophisch als nothwendig nachzuweisen sind.

Eine bloß empirische Sittenlehre, — wie bei den Chinesen, Indiern, den älteren griechischen Weisen und auch vielfach innerhalb der christlichen

Zeit, ist nur eine Materialiensammlung für eine wissenschaftliche Sittenlehre, nicht diese selbst. Sie giebt nur eine Reihe von einzelnen Beobachtungen und Regeln, ohne sie zur Einheit eines das Ganze beherrschenden Gedankens zu erheben. Auf dem Gebiete der Wissenschaft haben wir es nur mit dem Gegensatze der philosophischen und theologischen Sittenlehre zu thun, an dessen Stelle man aber nicht, wie Schleiermacher thut,[1]) den Gegensatz von christlicher und philosophischer Sittenlehre setzen kann. Der christlichen Sittenlehre steht nicht die philosophische, sondern die nicht-christliche gegenüber; auch eine philosophische Sittenlehre kann christlich, und eine christliche philosophisch sein; ein gläubiger Christ wird eben nie anders als in christlichem Geiste philosophiren.

Der Gegensatz zwischen der philosophischen und theologischen Sittenlehre ist an sich einfach und klar; für jene gilt nur, was sich rein aus dem an sich nothwendigen Gedanken mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; sie stellt das Sittliche als eine reine Offenbarung der Vernunft dar; die theologische dagegen faßt es als eine Offenbarung des Glaubens an den persönlichen Gott und an den geschichtlichen Christus, als Ausdruck des Gehorsams gegen den geoffenbarten Willen Gottes. Zwischen beiden Darstellungsweisen ist also allerdings nicht bloß ein Gegensatz der Methode und der Erkenntnißquelle, sondern auch des Umfangs. Die theologische Moral, auch das Gebiet der geschichtlichen Thatsachen freier Willensentscheidung umfassend, geht über die philosophische hinaus. Beide könnten nur dann vollkommen sich decken, wenn das Gebiet der sittlichen Freiheit in das der unbedingten Nothwendigkeit aufgehoben, also die vernünftige Grundlage und Voraussetzung des Sittlichen selbst verneint würde. — Die auf die wirklich gewordene freie That des Menschen und Christi sich beziehenden ethischen Gedanken können in der philosophischen Ethik nur hypothetisch behandelt werden, so daß die Philosophie die auf dem Gebiete des reinen Denkens gewonnenen Ergebnisse auf die nicht philosophisch, sondern geschichtlich-empirisch gewonnenen Zustände anwendet, also nicht mehr als reine, sondern gewissermaßen als gemischte Philosophie.

Während die rein philosophische Ethik nur die allgemeinen sittlichen Ideen entwickeln kann, nicht ihre Anwendung auf bestimmte geschichtlich gewordene Verhältnisse, ist eine rein theologische, alle philosophische Behandlung schlechthin ausschließende Sittenlehre wenigstens in wissenschaftlicher Beziehung mangelhaft. Die theologische Sittenlehre kann die Philosophie sich aneignen, und sie ist um so wissenschaftlicher, je mehr sie es vermag, aber sie darf die Philosophie nicht als die ausschließliche Grund-

[1]) Christliche Sitte, S. 24.

lage und Quelle annehmen, ohne aufzuhören, theologisch zu sein. Sie ist also in Beziehung auf Umfang des Inhalts und auf die Mittel, über welche sie zu verfügen hat, reicher als die rein philosophische. Die höchste Vollkommenheit der christlichen Sittenlehre ist eine lebendige Vereinigung der philosophischen und theologischen Behandlung, indem die in der sittlichen Vernunft selbst gegebenen Ideen auch als solche behandelt, speculativ entwickelt werden und durch die christliche Offenbarung ihre religiöse Bestätigung empfangen, dagegen die in dem Gebiete des freien Thuns des Menschen selbst liegenden thatsächlichen Wahrheiten aus der Offenbarung und der geschichtlichen Erfahrung aufgenommen, und jene allgemeinen Ideen auf dieselben angewandt werden. Den christlich-theologischen Charakter bewahrt eine solche Darstellung dadurch, daß sie Angesichts des stets sich erneuernden Wechsels der philosophischen Systeme und deren zum Theil wichtigen und wesentlichen Gegensätze die Geltung der sicher bekundeten Offenbarungswahrheiten nicht abhängig macht von deren Uebereinstimmung mit einem bestimmten philosophischen Systeme, sondern umgekehrt die Aufnahme philosophischer Gedanken und ihrer Entwickelung abhängig macht von ihrer Uebereinstimmung mit den gesicherten Offenbarungswahrheiten. Wird dieß Verhältniß anders aufgefaßt, so ist es eben nicht mehr ein theologisches, sondern ein philosophisches System.

Dieser Gegensatz zwischen philosophischer und theologischer Sittenlehre ist gänzlich verschoben worden von Rothe, indem er eine theologische Ethik aufstellt, welche ihrem Wesen nach speculativ ist, und indem er eine theologische Speculation von einer philosophischen bestimmt unterscheidet, und an die theologische Ethik die Anforderung stellt, sie müsse als Wissenschaft auch speculativ sein, während die Dogmatik dieß gar nicht sein könne.[1] Jede Speculation beginne mit einem Urdatum, die philosophische mit dem Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein ist aber nicht bloßes Selbstbewußtsein, sondern zugleich auch ein irgendwie bestimmtes, ist auch Gottesbewußtsein; das religiöse Subject erkennt sein Selbstbewußtsein nicht als ein schlechthin reines, sondern immer zugleich mit einer objectiven Bestimmtheit, nämlich mit der religiösen. Der Mensch ist sich seiner selbst nie anders bewußt als so, daß er sich zugleich auch seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist. Dieß mag, meint R., an sich controvers sein, aber auf dem Gebiete der Frömmigkeit, im theologischen Bereich, sei es nicht controvers; „wir wehren es Niemand, die Wirklichkeit der Frömmigkeit selbst in Abrede zu stellen, aber mit der Unfrömmigkeit haben wir es grundsätzlich nicht zu thun; eine Theologie kann es nur geben unter der Vor-

[1] Rothe, Ethik I. 7 ff.

aussetzung der Frömmigkeit; für alle Unfrommen gilt unsere Speculation nichts, ihnen gegenüber müssen wir im Unrecht bleiben." Es giebt sonach eine zweifache Speculation, eine religiöse und eine philosophische; letztere geht aus von dem bloßen Selbstbewußtsein, jene von dem frommen Selbstbewußtsein; die philosophische Speculation denkt das All durch den Begriff des Ichs, die theologische durch den Begriff Gottes, aber beides a priori; die theologische Speculation ist also Theosophie; sie beginnt mit dem Begriffe Gottes, mit welchem die philosophische endigt; die Evidenz ist bei beiden dieselbe. Die speculative Theologie muß für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene sein, da der Ausgangspunkt, nämlich das eigenthümlich bestimmte fromme Bewußtsein, verschieden ist. Es giebt also auch eine eigenthümlich christlich-speculative Theologie, ebenso für jede Kirche eine besondere, also auch eine besondere evangelisch-christliche; und diese specielle Speculation gilt eben auch nur für diese bestimmte Kirche, ist für die andern gar nicht da. Diese theologische Speculation ist aber nicht etwa an die Dogmen ihrer Kirche gebunden, sondern von ihnen unabhängig, weiß sich ihnen ebenbürtig, ja sie muß ihrem Begriff nach heterodox sein; sie soll eben das Bewußtsein der Kirche weiter bilden und die vorhandenen Dogmen auflösen. In dem System der theologischen Disciplinen nimmt die Speculation die erste und höchste Stelle ein. Der Unterschied der theologischen und philosophischen Ethik ergiebt sich nun von selbst. Beide sind speculativ, aber die philosophische geht aus von dem sittlichen Bewußtsein rein als solchem, die theologische dagegen von demjenigen, wie es in dem der bestimmten christlichen Kirche angehörigen christlichen Individuum als religiös eigenthümlich bestimmtes thatsächlich vorhanden ist, und von dem geschichtlich gegebenen Ideal der Sittlichkeit in der Erscheinung Christi.

Diese Auffassung scheint uns durchaus irrig. Wir vermögen eine andere als die rein philosophische Speculation durchaus nicht anzuerkennen, wenigstens nicht als etwas Wissenschaftliches. Zunächst ist es thatsächlich unrichtig, daß die philosophische Speculation immer vom Selbstbewußtsein ausgehe, im Unterschiede von der theologischen, die vom Gottesbewußtsein ausgehen soll. Spinoza geht direct vom Gottesbegriff aus, — und dessen Philosophie wird man doch sicherlich nicht eine theologische Speculation nennen wollen; ähnlich auch Schelling. Hegel beginnt von dem Begriff des reinen Seins; das ist doch auch nicht einerlei mit dem Selbstbewußtsein. — Die theologische Speculation soll sich nur in ihrem Anfang von der philosophischen unterscheiden, insofern derselbe bei ihr etwas bestimmter und inhaltreicher ist, nämlich das bereits religiös bestimmte Selbstbewußtsein. Das ist der Gedanke Schleiermacher's, welcher auch von dem religiös

bestimmten Selbstbewußtsein ausgeht; nur will Schl. darauf nicht eine Speculation, sondern einfach eine theologische Beschreibung der frommen Gemüthszustände gründen und auf ihre Voraussetzungen schließen, was eben in keinerlei Weise Speculation genannt werden kann. Rothe, hierin weniger folgerichtig als Schl., geht nach zwei Seiten über ihn hinaus, einmal, indem er die religiöse Bestimmtheit, das Selbstbewußtsein, bis in's Confessionelle fortführt, und zweitens, indem er diese rein empirische Thatsache zur Grundlage einer Speculation machen will. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein, auf welches Rothe die speculative Theologie, specieller die Ethik gründet, ist nicht bloß im Allgemeinen religiös bestimmt, — wie etwa bei Schl. als ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, — sondern auch christlich-religiös, ja evangelisch-christlich u. s. w., und nur auf Grundlage einer solchen ganz speciellen Bestimmtheit ist ihm eine theologische Speculation möglich. Das ist also eigentlich nicht eine theologische Speculation, sondern eine christliche, eine evangelische, eine lutherische oder reformirte, und hat auch nur für diesen bestimmten kirchlichen Kreis eine Geltung; die Andern, die einer andern Kirche angehören, mögen sich ihre eigenthümliche Speculation bilden, um jene haben sie sich nicht zu bekümmern, und jene nicht um diese. Und das soll nicht bloß Wissenschaft, sondern sogar speculative Wissenschaft sein. Wir können darin nur Willkür finden, — und erkennen dieß weder für speculativ noch für wissenschaftlich, weder für christlich noch für evangelisch. Zuerst: eine wirkliche Wissenschaft, also vor allem eine wahre Speculation, darf nicht auf einem zufälligen Grunde ruhen, sondern nur auf einem schlechthin gewissen. Eine Speculation, die sich nicht darum kümmert, ob ihr Ausgang, ihre Grundlage auch sicher und wahr sei, ist von vorn herein nichtig. Die vermeintliche theologische Speculation Rothe's aber legt ein ganz zufällig bestimmtes religiöses Bewußtsein zu Grunde, ohne nach dessen Berechtigung zu fragen, und speculirt nun darauf getrost weiter. — Da ferner der Ausgangspunkt dieser Speculation ein zufällig bestimmter ist, so gilt sie in jedem Fall immer nur für den bestimmten und beschränkten Kreis von Menschen, welche grade zufällig jenen Ausgangspunkt auch anerkennen, hat durchaus keine allgemeine Bedeutung, wie Rothe es ausdrücklich zugiebt; es giebt also schlechterdings keine wissenschaftliche Verständigung zwischen den speculirenden Theologen verschiedener Kirchen; sie müssen einander eben stehen lassen und Monologen halten; und wer aus dem evangelischen Bewußtsein heraus speculirt, darf von vorn herein nicht den Anspruch machen, daß ein römisch-katholischer Christ ihn verstehe und in seine Gedankenentwickelung irgendwie eingehe, denn er kann es nicht. Das ist aber ein entschiedener Widerspruch nicht bloß mit jeder Speculation, sondern über-

haupt mit jeder Wissenschaft, ja mit dem Wesen der Wahrheit überhaupt und mit der Sittlichkeit selbst. Die Wahrheit, — und jede Wissenschaft will ihr Ausdruck sein, — kann nie particulär sein wollen, macht nothwendig Anspruch auf allgemeine Geltung; jede wirkliche Wissenschaft will alle vernünftigen und des wissenschaftlichen Denkens überhaupt fähigen Menschen überzeugen; und die Verständigung mit Andern darum ablehnen, weil diese zufällig sich anders confessionell bestimmt finden, ist gradezu unsittlich. Keine wirkliche Wissenschaft überhaupt darf ihre Grundlage als zufällig gegeben hinnehmen und andere eben so zufällige als gleichberechtigte und unantastbare gelten lassen. Ich kann, wenn ich nicht Verrath an der Wahrheit begehen will, nicht darum evangelisch-christlich speculiren, weil ich grade in meinem früheren religiösen Selbstbewußtsein mich evangelisch-christlich bestimmt finde, sondern nur darum, weil ich aus überzeugenden Gründen dieses evangelisch-christliche Bewußtsein für an sich wahr, für die allgemeingiltige Wahrheit erkannt habe, die also jede ihr widersprechende Auffassung als irrig ausschließt. Und eben darum, weil die Wahrheit ihrer Idee, ihrem Wesen nach, nie bloß subjectiv sein kann und darf, sondern objective und allgemeine Giltigkeit haben muß, und alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen sollen (1. Tim. 2, 4.), darf ich schlechterdings nicht eine Speculation aufstellen wollen, welche die Verständigung mit anderen, confessionell anders bestimmten Menschen grundsätzlich ausschließt, für dieselben keine Ueberzeugungskraft haben soll und sie nicht gleich mir berufen hält, die Wahrheit, die schlechterdings nur eine sein kann, zu erkennen. Ohne eine feste, schlechthin als wahr gesicherte Grundlage giebt es keine Wissenschaft. Eine Speculation mit zufälliger, willkürlicher Grundlage ist eitle Spielerei ohne Zweck und ohne allen Werth, ist bloße wahrheitslose Sophistik. Es muß da so viele einander ausschließende und gleichberechtigte Speculationen geben, als es solche zufällige Voraussetzungen giebt, — und was soll eine Wissenschaft noch bedeuten, die den Irrenden nicht überzeugen, nur für den schon Ueberzeugten eine nur ihn interessirende Unterhaltung geben will? Eine Luxus-Speculation gehört am wenigsten in das Gebiet des Sittlichen. Soll die vorausgesetzte Grundlage nicht selbst ein Gegenstand der vorangehenden wissenschaftlichen Prüfung sein, so könnte wohl auch mit Fug und Recht Jemand sagen: ich finde mich nicht bloß so oder so religiös, sondern auch so oder so sittlich bestimmt, finde in meinem sittlichen Selbstbewußtsein diese bestimmte Lust und diesen bestimmten Widerwillen, und auf Grund dieser Bestimmtheit mache ich eine ethische Speculation. Die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Speculation in Rothe's Sinne wäre nur die Unterscheidung von Wissenschaft und unwissenschaftli-

cher Willkür. Wir erkennen es vollkommen an, daß nur ein sittlicher Geist über das Sittliche, nur ein christlich-frommer Geist über die Religion wahrhaft speculiren kann; aber daß ein Mensch sittlich oder fromm ist, das ist nur eine individuelle Thatsache, nicht eine wissenschaftliche Grundlage eines Systems, ist moralische Voraussetzung, nicht materiales Princip der Speculation selbst; die Frömmigkeit ist nur die subjective Bedingung, der Antrieb und die Kraft zur Speculation, aber nicht das wissenschaftliche Fundament derselben. — Den seltsamen Widerspruch, daß diese Speculation, obgleich von einem bestimmten kirchlichen Bewußtsein als der unantastbaren, nicht in Frage zu stellenden Grundlage ausgehend, doch zugleich mit dem Anspruch auftritt, über das kirchliche Bewußtsein hinauszuführen, und die Heterodoxie gradezu als Forderung hinstellt, die Rothe selbst allerdings in hohem Grade erfüllt, — brauchen wir hier nicht weiter zu erörtern.

Dazu kommt noch Eins. Rothe stellt die theologische Speculation als ebenbürtig neben die philosophische. Wenn nun aber, wie er ausdrücklich behauptet, die philosophische Speculation in ihrer Entwickelung fortschreitend nothwendig zum Begriffe Gottes gelangt und damit endiget, also grade da, wo die theologische Speculation anfängt: so kann ja von diesem auf rein wissenschaftlichem Wege gewonnenen Begriffe Gottes die Speculation einfach weiter gehen, so daß wir nun eine nicht auf einer willkürlichen und empirischen Voraussetzung, sondern auf einem wissenschaftlichen Resultat ruhende theologische Speculation haben, zu welcher sich jene von Rothe angenommene nur als eine Voreiligkeit verhält. Die ganze Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Speculation müssen wir also für wissenschaftlich völlig unberechtigt erklären, und den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik können wir nicht mit Rothe als den einer voraussetzungslosen und einer voraussetzungsvollen Speculation fassen, sondern nur als den einer speculativen und einer nicht-speculativen, wesentlich auf der Geschichte ruhenden. Die philosophische Ethik weiß von Christo, von der Erlösung, ja auch von der Sünde als einer Wirklichkeit nichts, kann also überhaupt den vollen Begriff einer christlichen Sittenlehre nicht ausfüllen, obgleich sie in dem, was sie wirklich zu erfassen vermag, sehr christlich sein kann und soll; und da das ganze sittliche Leben des Christen auf der Erlösung und geistlichen Wiedergeburt ruht, so giebt es keinen einzigen Augenblick in diesem Leben, wo eine bloß philosophische Sittenlehre ausreichen könnte. Die Auffassung Schleiermacher's also,[1]) daß christliche und philosophische Sittenlehre von ganz gleichem Um-

[1]) Christliche Sitte, Beil. S. 4.

fang seien, müssen wir für unrichtig halten. In seiner philosophischen Ethik (S. 53. 54.) erklärt Schl. selbst ausdrücklich, daß der Begriff des Bösen in derselben gar keinen Platz habe, sondern aus der Erfahrung des wirklichen Lebens aufgenommen sei; in der christlichen Sittenlehre ist jener Begriff aber ein das Ganze wesentlich mitbestimmender.[1])

Die theologische und philosophische Sittenlehre schließen einander nicht aus, sondern stehen in innerer Verbindung und können mit einander Hand in Hand gehen; wir müssen beide anerkennen, jede in ihrem Bereich, und jede mit der Aufgabe, die andere möglichst mit sich zu vereinigen. Für jede der beiden Behandlungsweisen aber müssen wir allgemeine Giltigkeit beanspruchen. Mögen wir eine Wahrheit philosophisch oder theologisch erkannt haben, so steht uns dieß doch fest, daß dieselbe nicht bloß Wahrheit für uns evangelische oder römische Christen sein soll, sondern für alle Menschen, welche überhaupt die Wahrheit suchen; und diejenigen, welche sie nicht anerkennen, können wir eben nur als Irrende betrachten. Das ist nicht Unduldsamkeit, sondern einfache Wahrhaftigkeit; jede Wahrheit ist in diesem Sinne intolerant, will aller Menschen Eigenthum werden.

Oft wird die Sittenlehre so behandelt, daß die philosophische Ethik als reine vorangeht, und die christliche als angewandte Ethik nachfolgt. Dieß ist nicht richtig; die christliche Sittenlehre ist nicht bloße Anwendung der philosophischen, sondern hat, insofern sie auf Geschichte ruht, noch einen wesentlich andern Charakter und andere, ihr eigenthümliche Grundgedanken. — Wir haben hier eine christliche Sittenlehre darzustellen, die darum, wenn sie alle Seiten des Christlich-Sittlichen umfassen soll, wesentlich theologisch sein muß; die philosophische Betrachtung aber muß bei der innern Organisirung und bei der Entwickelung der Grundgedanken die tiefere wissenschaftliche Begründung geben.

III.

Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt.

§. 5.

Die Geschichte der Sittenlehre ist zwar mehrfach, aber noch nicht genügend bearbeitet worden. Am ausführlichsten ist Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1799—1823, 4 B., als deren Fortsetzung zu betrachten ist die schon 1808 erschienene: Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften; damit ist zu verbinden desselben

[1]) Christliche Sitte, S. 35. 36.

Verfassers: Geschichte der Moralphilosophie 1822 (1055 S.) (und als kurzer Grundriß: Geschichte der philosophischen, ebräischen und christlichen Moral 1816). Der in diesen Werken zerstückelte, mit manchem Ungehörigen durchwebte Stoff ist zu keiner lebendigen Einheit zusammengefaßt. Der flach rationalistische Standpunct des aus der Kantischen Schule hervorgegangenen Verfassers läßt ein tieferes Verständniß weder der philosophischen noch der theologischen Sittenlehre zu. Es wird als hoher Ruhm der Sittenlehre Jesu betrachtet, daß in ihr „das Bessere aus der Platonischen und Stoischen vereint ist." Die Darstellung des „weisen Lehrers" der Moral, Jesu, ist so abgeschmackt als möglich. Rousseau's „treffliche" moralische Ausführungen werden höchlichst gepriesen, Luther dagegen wie ein ganz verschrobener Kopf behandelt; die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift wird wiederholt als für die Moral gefährlich erklärt. Durch diese Beschränktheit der Auffassung wird der Werth des sonst sorgfältig aus den Quellen gesammelten Stoffes sehr beeinträchtigt.

De Wette, Christliche Sittenlehre, zweiter Theil, 1819, in zwei Abtheilungen; (kürzer in seinem Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, 1833, in welchem die Geschichte der Sittenlehre weit über die Hälfte des ganzen Buches ausmacht). Ersteres ist wegen des beispiellos fahrlässigen, von Druckfehlern wimmelnden Druckes für Unkundige ganz unbrauchbar, für Kundige überflüssig, von Stäudlin sehr abhängig, bis auf dessen Druckfehler. — (Meiners, Geschichte der Ethik, 1800, ganz unbrauchbar. — Marheinecke, Geschichte der christlichen Moral ff. Theil 1. 1806, nur ein Bruchstück.)

E. Feuerlein, (Diakon), Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tüb. 1855., giebt nur ungenügende und ungleichmäßige, oft unklare oder schiefe Umrisse, unselbstständig, nicht auf die Quellen zurückgehend. Desselben: Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Theile 1856. 59.

Für einzelne Theile der Ethik werden wir die geschichtlichen Schriften besonders angeben.

A. Das Heidenthum.

§. 6.

Die meisten geschichtlichen heidnischen Völker haben zwar Zusammenstellungen von sittlichen, fast überall auf die Religion gegründeten Lebensregeln, aber vor der Blüthezeit der griechischen Philosophie keine eigentliche Sittenlehre. — Grundcharakter alles heidnischen sittlichen Bewußtseins und der heidnischen Sittenlehre ist der, daß Ausgang und

Ziel des Sittlichen nicht ein unendliches Geistiges, sondern entweder das unpersönliche Natursein, oder das bloß individuell persönliche Sein ist. Der Ausgang ist nicht der unendliche Geist, und das Ziel nicht die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit in dem auf der sittlichen Vollendung der einzelnen Person ruhenden Gottesreiche und in der Gemeinschaft der Person mit der unendlichen Persönlichkeit Gottes, sondern immer nur ein beschränktes Sein, entweder eine bloß irdische, bürgerliche Vollkommenheit mit Abweisung eines überirdischen Zieles (Chinesen), oder das Aufgeben des persönlichen Daseins überhaupt (Indier), oder ein bloß individuelles Vollkommensein ohne die Idee eines die Einzelpersönlichkeit zum lebendigen Gliede machenden Gottesreiches (Aegypter, Perser, Griechen, Deutsche).

Es fehlt durchgehends die Erkenntniß der wahren sittlichen Freiheit, — entweder wird sie grundsätzlich abgewiesen, oder nur einigen wenigen besonders Begünstigten zugeschrieben, während die bei weitem Meisten als sittliche Barbaren keiner sittlichen Freiheit und Vollkommenheit fähig sind. — Es fehlt ferner darum durchweg die Erkenntniß der Menschheit als in ihrer Gesammtheit zur Vollbringung der sittlichen Aufgabe berufen. Sittlich thätig ist immer nur ein Volk oder eine aristokratische Auswahl aus dem Volke; der Sklave ist der wahren Sittlichkeit unfähig. Wo aber die Menschheit selbst zur Sittlichkeit berufen ist, — bei den Buddhisten, — da ist die sittliche Aufgabe eine wesentlich verneinende, auf das Aufheben des persönlichen Daseins gerichtet. — Es fehlt durchweg die Erkenntniß der sittlichen Verderbniß des natürlichen Menschen, und daher der Nothwendigkeit einer sittlichen Wiedergeburt; die Sittlichkeit gilt nicht sowohl als ein Kampf, als vielmehr nur als einfache Entwickelung. Es ist zwar ein Bewußtsein von unsittlichen Zuständen der Menschheit, ja von natürlicher Untüchtigkeit zum Guten vorhanden, aber jene werden fast durchweg auf bloße bürgerliche und individuelle Entartung bezogen, diese wird den Barbaren und Sklaven zugeschoben. — Die Idee des höchsten Gutes aber wird entweder nur verneinend erfaßt, oder auf irdisches Wohl bezogen, oder ganz in Zweifel gelassen, im günstigsten Falle in bloß individueller Vollkommenheit gesucht.

Das rechte Verständniß der christlichen Sittlichkeit erfordert eine Kenntniß ihres heidnischen Gegensatzes; und da handelt es sich nicht bloß um den Unterschied wissenschaftlicher Sittenlehre, sondern des sittlichen Be-

wußtseins überhaupt, selbst wenn es sich nicht zur wissenschaftlichen Gestaltung erhoben hat. — Das heidnische Sittlichkeitsbewußtsein kann natürlich nur verstanden werden aus dem jedesmaligen religiösen Bewußtsein, auf dem es durchgehends ruht. — Daß wir von den meisten heidnischen Völkern nur lose zusammengereihte sittliche Vorschriften und Bemerkungen, Sittensprüche und praktische Lebensregeln, nicht aber ethische Systeme haben, ist für unsere Erkenntniß ihres sittlichen Bewußtseins kein Verlust, da die Systeme doch immer auch den subjectiven Charakter ihrer Verfasser an sich tragen, während jene Sammlungen, meist auf göttliche Auctorität gegründet, ein objectiver, ungetrübter Ausdruck des im Volke anerkannten Bewußtseins sind.

Ist es das Wesen des Heidenthums, die Gottes-Idee immer nur in Weise der Beschränktheit zu haben, Gott immer nur als ein irgendwie beschränktes Wesen zu fassen,[1] so entspricht diesem auch das sittliche Bewußtsein. Wenn Gott als ungeistiges Natursein gefaßt wird, so trägt die Sittlichkeit wesentlich den Charakter der Unfreiheit, gewissermaßen der Unpersönlichkeit, — ist entweder ein mechanisches Sicheinfügen in das allgemeine Natursein, ein schlechthin ohne geistiges Ziel sich bewegendes passives Sichunterwerfen unter die stets gleichlaufende, geschichtslose Ordnung (China), — oder ein Unterwerfen des persönlichen menschlichen Geistes unter das als Natur gefaßte göttliche Sein, mit dem die freie Persönlichkeit im wesentlichen Widerspruch ist (Indien). — Wenn Gott aber als beschränkter einzelner Geist, — und dann folgerichtig als Vielheit, — erfaßt wird, so steht der persönliche menschliche Geist nicht in vollkommener sittlicher Abhängigkeit von ihm, sondern ist ihm beziehungsweise ebenbürtig, hat Gottes Willen nicht zu seinem unbedingten Gesetz; die Grundlage des Sittlichen wird überwiegend subjectiv und schwankend; die Selbstliebe und der selbstsüchtige Stolz des starken Subjectes erscheint als der berechtigte Hauptbeweggrund des sittlichen Lebens (West-Asien und Europa).

Bei solchen Anschauungen kann auch das Ziel des sittlichen Strebens, das höchste Gut, nur als ein beschränktes aufgefaßt werden. Bei den naturalistischen Völkern, den Chinesen und Indiern, hat dasselbe gar keinen positiven Inhalt, denn der persönliche unter die unpersönliche Naturmacht gestellte Geist kann nichts Positives erringen wollen, was nicht schon wäre; sein Ziel kann nur möglichste Selbstverleugnung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur sein. In China kann der sittliche Geist nichts erringen, was nicht von Natur und darum mit Nothwendig-

[1] S. d. Verf.'s. Gesch. d. Heidenth., I. §. 11 ff.

keit schon immer gewesen wäre; es gilt nicht ein geistiges, sittliches Reich zu schaffen, sondern das ohne die persönliche That von Natur schon daseiende ewige Reich der mit Naturnothwendigkeit bestimmten Ordnung zu erhalten, ihr das eigne werthlose Einzeldasein passiv unterzuordnen und einzufügen. — In Indien, — bei den Brahmanen wie bei den Buddhisten, — wo das Bewußtsein des persönlichen Geistes zu viel höherer Geltung erwacht ist, gewinnt das sittliche Ringen einen wahrhaft tragischen Charakter, indem der ganze schneidende Widerspruch des persönlichen Geistes mit dem denselben überwältigenden göttlichen Natursein zum Bewußtsein kommt. Das letzte Ziel des sittlichen Geistes ist da nicht nur nicht ein positives Sein, auch nicht einmal die Erhaltung des ewig sich gleichbleibenden Weltlaufes, sondern das Untergehen des persönlichen Seins in das allgemeine, bestimmungslose Natursein; — das höchste Gut ist vollkommene Selbstvernichtung durch sittliches Thun. — Bei den westlichen indo-germanischen Völkern wird der persönliche Geist allerdings nicht mehr in das unpersönliche Natursein aufgehoben, denn das Göttliche wird selbst als Persönlichkeit erfaßt. Aber bei der bloßen beschränkten Individualität des Göttlichen, für welches die Idee des unendlichen persönlichen Geistes erst in den letzten, von den Völkern selbst nicht anerkannten Spitzen der Philosophie aufgeht, schwindet auch die Sicherheit des sittlichen Zieles. Der persönliche Geist will nicht untergehen, will nicht verschwinden in dem mechanischen Gerassel der großen Weltmaschine, wie in China, nicht verschwimmen in das begriff- und namenlose Urbrahma oder Nirvana, wie in Indien, sondern will ein positives Resultat erringen, — aber er findet für dasselbe keinen gesicherten, festen Boden; und wie der sittliche Held gegen die neidische Ungunst der Götter oder des Schicksals tragisch untergeht, so ist auch seine Errungenschaft im jenseitigen Leben eine durchaus zweifelhafte; Achilles sehnt aus der Unterwelt sich zurück nach einer Knechtesstelle auf Erden, und Sokrates weiß nicht gewiß, ob er für seine philosophische Tugend den Genuß des Verkehrs mit den großen Gestorbenen davontragen werde. Im günstigsten Falle richtet sich die zweifelnde Hoffnung auf ein bloß individuelles Wohlbefinden, und die Idee eines wirklichen Gottesreiches, welches seine Wurzeln in dem irdischen Leben des sittlichen Menschen, seine Krone in der überirdischen Vollendung hat, und dessen Wesen Geschichte der Menschheit ist, bleibt auch dem am höchsten verklärten Heidenthum unbekannt.

Die sittliche Freiheit der Person wird zwar nur von einigen folgerecht weiter gehenden Philosophen Indiens wirklich verneint, aber dennoch ist sie nirgends in ihrer vollen Wahrheit anerkannt. Bei den Chi-

bestimmten Selbstbewußtsein ausgeht; nur will Schl. darauf nicht eine Speculation, sondern einfach eine theologische Beschreibung der frommen Gemüthszustände gründen und auf ihre Voraussetzungen schließen, was eben in keinerlei Weise Speculation genannt werden kann. Rothe, hierin weniger folgerichtig als Schl., geht nach zwei Seiten über ihn hinaus, einmal, indem er die religiöse Bestimmtheit, das Selbstbewußtsein, bis in's Confessionelle fortführt, und zweitens, indem er diese rein empirische Thatsache zur Grundlage einer Speculation machen will. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein, auf welches Rothe die speculative Theologie, specieller die Ethik gründet, ist nicht bloß im Allgemeinen religiös bestimmt, — wie etwa bei Schl. als ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, — sondern auch christlich-religiös, ja evangelisch-christlich u. s. w., und nur auf Grundlage einer solchen ganz speciellen Bestimmtheit ist ihm eine theologische Speculation möglich. Das ist also eigentlich nicht eine theologische Speculation, sondern eine christliche, eine evangelische, eine lutherische oder reformirte, und hat auch nur für diesen bestimmten kirchlichen Kreis eine Geltung; die Andern, die einer andern Kirche angehören, mögen sich ihre eigenthümliche Speculation bilden, um jene haben sie sich nicht zu bekümmern, und jene nicht um diese. Und das soll nicht bloß Wissenschaft, sondern sogar speculative Wissenschaft sein. Wir können darin nur Willkür finden, — und erkennen dieß weder für speculativ noch für wissenschaftlich, weder für christlich noch für evangelisch. Zuerst: eine wirkliche Wissenschaft, also vor allem eine wahre Speculation, darf nicht auf einem zufälligen Grunde ruhen, sondern nur auf einem schlechthin gewissen. Eine Speculation, die sich nicht darum kümmert, ob ihr Ausgang, ihre Grundlage auch sicher und wahr sei, ist von vorn herein nichtig. Die vermeintliche theologische Speculation Rothe's aber legt ein ganz zufällig bestimmtes religiöses Bewußtsein zu Grunde, ohne nach dessen Berechtigung zu fragen, und speculirt nun darauf getrost weiter. — Da ferner der Ausgangspunkt dieser Speculation ein zufällig bestimmter ist, so gilt sie in jedem Fall immer nur für den bestimmten und beschränkten Kreis von Menschen, welche grade zufällig jenen Ausgangspunkt auch anerkennen, hat durchaus keine allgemeine Bedeutung, wie Rothe es ausdrücklich zugiebt; es giebt also schlechterdings keine wissenschaftliche Verständigung zwischen den speculirenden Theologen verschiedener Kirchen; sie müssen einander eben stehen lassen und Monologen halten; und wer aus dem evangelischen Bewußtsein heraus speculirt, darf von vorn herein nicht den Anspruch machen, daß ein römisch-katholischer Christ ihn verstehe und in seine Gedankenentwickelung irgendwie eingehe, denn er kann es nicht. Das ist aber ein entschiedener Widerspruch nicht bloß mit jeder Speculation, sondern über-

haupt mit jeder Wissenschaft, ja mit dem Wesen der Wahrheit überhaupt und mit der Sittlichkeit selbst. Die Wahrheit, — und jede Wissenschaft will ihr Ausdruck sein, — kann nie particulär sein wollen, macht nothwendig Anspruch auf allgemeine Geltung; jede wirkliche Wissenschaft will alle vernünftigen und des wissenschaftlichen Denkens überhaupt fähigen Menschen überzeugen; und die Verständigung mit Andern darum ablehnen, weil diese zufällig sich anders confessionell bestimmt finden, ist gradezu unsittlich. Keine wirkliche Wissenschaft überhaupt darf ihre Grundlage als zufällig gegeben hinnehmen und andere eben so zufällige als gleichberechtigte und unantastbare gelten lassen. Ich kann, wenn ich nicht Verrath an der Wahrheit begehen will, nicht darum evangelisch-christlich speculiren, weil ich grade in meinem früheren religiösen Selbstbewußtsein mich evangelisch-christlich bestimmt finde, sondern nur darum, weil ich aus überzeugenden Gründen dieses evangelisch-christliche Bewußtsein für an sich wahr, für die allgemeingiltige Wahrheit erkannt habe, die also jede ihr widersprechende Auffassung als irrig ausschließt. Und eben darum, weil die Wahrheit ihrer Idee, ihrem Wesen nach, nie bloß subjectiv sein kann und darf, sondern objective und allgemeine Giltigkeit haben muß, und alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen sollen (1. Tim. 2, 4.), darf ich schlechterdings nicht eine Speculation aufstellen wollen, welche die Verständigung mit anderen, confessionell anders bestimmten Menschen grundsätzlich ausschließt, für dieselben keine Ueberzeugungskraft haben soll und sie nicht gleich mir berufen hält, die Wahrheit, die schlechterdings nur eine sein kann, zu erkennen. Ohne eine feste, schlechthin als wahr gesicherte Grundlage giebt es keine Wissenschaft. Eine Speculation mit zufälliger, willkürlicher Grundlage ist eitle Spielerei ohne Zweck und ohne allen Werth, ist bloße wahrheitslose Sophistik. Es muß da so viele einander ausschließende und gleichberechtigte Speculationen geben, als es solche zufällige Voraussetzungen giebt, — und was soll eine Wissenschaft noch bedeuten, die den Irrenden nicht überzeugen, nur für den schon Ueberzeugten eine nur ihn interessirende Unterhaltung geben will? Eine Luxus-Speculation gehört am wenigsten in das Gebiet des Sittlichen. Soll die vorausgesetzte Grundlage nicht selbst ein Gegenstand der vorangehenden wissenschaftlichen Prüfung sein, so könnte wohl auch mit Fug und Recht Jemand sagen: ich finde mich nicht bloß so oder so religiös, sondern auch so oder so sittlich bestimmt, finde in meinem sittlichen Selbstbewußtsein diese bestimmte Lust und diesen bestimmten Widerwillen, und auf Grund dieser Bestimmtheit mache ich eine ethische Speculation. Die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Speculation in Rothe's Sinne wäre nur die Unterscheidung von Wissenschaft und unwissenschaftli-

cher Willkür. Wir erkennen es vollkommen an, daß nur ein sittlicher Geist über das Sittliche, nur ein christlich-frommer Geist über die Religion wahrhaft speculiren kann; aber daß ein Mensch sittlich oder fromm ist, das ist nur eine individuelle Thatsache, nicht eine wissenschaftliche Grundlage eines Systems, ist moralische Voraussetzung, nicht materiales Princip der Speculation selbst; die Frömmigkeit ist nur die subjective Bedingung, der Antrieb und die Kraft zur Speculation, aber nicht das wissenschaftliche Fundament derselben. — Den seltsamen Widerspruch, daß diese Speculation, obgleich von einem bestimmten kirchlichen Bewußtsein als der unantastbaren, nicht in Frage zu stellenden Grundlage ausgehend, doch zugleich mit dem Anspruch auftritt, über das kirchliche Bewußtsein hinauszuführen, und die Heterodoxie gradezu als Forderung hinstellt, die Rothe selbst allerdings in hohem Grade erfüllt, — brauchen wir hier nicht weiter zu erörtern.

Dazu kommt noch Eins. Rothe stellt die theologische Speculation als ebenbürtig neben die philosophische. Wenn nun aber, wie er ausdrücklich behauptet, die philosophische Speculation in ihrer Entwickelung fortschreitend nothwendig zum Begriffe Gottes gelangt und damit endiget, also grade da, wo die theologische Speculation anfängt: so kann ja von diesem auf rein wissenschaftlichem Wege gewonnenen Begriffe Gottes die Speculation einfach weiter gehen, so daß wir nun eine nicht auf einer willkürlichen und empirischen Voraussetzung, sondern auf einem wissenschaftlichen Resultat ruhende theologische Speculation haben, zu welcher sich jene von Rothe angenommene nur als eine Voreiligkeit verhält. Die ganze Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Speculation müssen wir also für wissenschaftlich völlig unberechtigt erklären, und den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik können wir nicht mit Rothe als den einer voraussetzungslosen und einer voraussetzungsvollen Speculation fassen, sondern nur als den einer speculativen und einer nicht-speculativen, wesentlich auf der Geschichte ruhenden. Die philosophische Ethik weiß von Christo, von der Erlösung, ja auch von der Sünde als einer Wirklichkeit nichts, kann also überhaupt den vollen Begriff einer christlichen Sittenlehre nicht ausfüllen, obgleich sie in dem, was sie wirklich zu erfassen vermag, sehr christlich sein kann und soll; und da das ganze sittliche Leben des Christen auf der Erlösung und geistlichen Wiedergeburt ruht, so giebt es keinen einzigen Augenblick in diesem Leben, wo eine bloß philosophische Sittenlehre ausreichen könnte. Die Auffassung Schleiermacher's also,[1]) daß christliche und philosophische Sittenlehre von ganz gleichem Um-

[1]) Christliche Sitte, Beil. S. 4.

fang seien, müssen wir für unrichtig halten. In seiner philosophischen Ethik (S. 53. 54.) erklärt Schl. selbst ausdrücklich, daß der Begriff des Bösen in derselben gar keinen Platz habe, sondern aus der Erfahrung des wirklichen Lebens aufgenommen sei; in der christlichen Sittenlehre ist jener Begriff aber ein das Ganze wesentlich mitbestimmender.[1])

Die theologische und philosophische Sittenlehre schließen einander nicht aus, sondern stehen in innerer Verbindung und können mit einander Hand in Hand gehen; wir müssen beide anerkennen, jede in ihrem Bereich, und jede mit der Aufgabe, die andere möglichst mit sich zu vereinigen. Für jede der beiden Behandlungsweisen aber müssen wir allgemeine Giltigkeit beanspruchen. Mögen wir eine Wahrheit philosophisch oder theologisch erkannt haben, so steht uns dieß doch fest, daß dieselbe nicht bloß Wahrheit für uns evangelische oder römische Christen sein soll, sondern für alle Menschen, welche überhaupt die Wahrheit suchen; und diejenigen, welche sie nicht anerkennen, können wir eben nur als Irrende betrachten. Das ist nicht Unduldsamkeit, sondern einfache Wahrhaftigkeit; jede Wahrheit ist in diesem Sinne intolerant, will aller Menschen Eigenthum werden.

Oft wird die Sittenlehre so behandelt, daß die philosophische Ethik als reine vorangeht, und die christliche als angewandte Ethik nachfolgt. Dieß ist nicht richtig; die christliche Sittenlehre ist nicht bloße Anwendung der philosophischen, sondern hat, insofern sie auf Geschichte ruht, noch einen wesentlich andern Charakter und andere, ihr eigenthümliche Grundgedanken. — Wir haben hier eine christliche Sittenlehre darzustellen, die darum, wenn sie alle Seiten des Christlich-Sittlichen umfassen soll, wesentlich theologisch sein muß; die philosophische Betrachtung aber muß bei der innern Organisirung und bei der Entwickelung der Grundgedanken die tiefere wissenschaftliche Begründung geben.

III.

Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt.

§. 5.

Die Geschichte der Sittenlehre ist zwar mehrfach, aber noch nicht genügend bearbeitet worden. Am ausführlichsten ist Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1799—1823, 4 B., als deren Fortsetzung zu betrachten ist die schon 1808 erschienene: Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften; damit ist zu verbinden desselben

[1]) Christliche Sitte, S. 35. 36.

Verfassers: Geschiche der Moralphilosophie 1822 (1055 S.) (und als kurzer Grundriß: Geschichte der philosophischen, ebräischen und christlichen Moral 1816). Der in diesen Werken zerstückelte, mit manchem Ungehörigen durchwebte Stoff ist zu keiner lebendigen Einheit zusammengefaßt. Der flach rationalistische Standpunct des aus der Kantischen Schule hervorgegangenen Verfassers läßt ein tieferes Verständniß weder der philosophischen noch der theologischen Sittenlehre zu. Es wird als hoher Ruhm der Sittenlehre Jesu betrachtet, daß in ihr „das Bessere aus der Platonischen und Stoischen vereint ist." Die Darstellung des „weisen Lehrers" der Moral, Jesu, ist so abgeschmackt als möglich. Rousseau's „treffliche" moralische Ausführungen werden höchlichst gepriesen, Luther dagegen wie ein ganz verschrobener Kopf behandelt; die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift wird wiederholt als für die Moral gefährlich erklärt. Durch diese Beschränktheit der Auffassung wird der Werth des sonst sorgfältig aus den Quellen gesammelten Stoffes sehr beeinträchtigt.

De Wette, Christliche Sittenlehre, zweiter Theil, 1819, in zwei Abtheilungen; (kürzer in seinem Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, 1833, in welchem die Geschichte der Sittenlehre weit über die Hälfte des ganzen Buches ausmacht). Ersteres ist wegen des beispiellos fahrlässigen, von Druckfehlern wimmelnden Druckes für Unkundige ganz unbrauchbar, für Kundige überflüssig, von Stäudlin sehr abhängig, bis auf dessen Druckfehler. — (Meiners, Geschichte der Ethik, 1800, ganz unbrauchbar. — Marheinecke, Geschichte der christlichen Moral ff. Theil 1. 1806, nur ein Bruchstück.)

E. Feuerlein, (Diakon), Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tüb. 1855., giebt nur ungenügende und ungleichmäßige, oft unklare oder schiefe Umrisse, unselbstständig, nicht auf die Quellen zurückgehend. Desselben: Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Theile 1856. 59.

Für einzelne Theile der Ethik werden wir die geschichtlichen Schriften besonders angeben.

A. Das Heidenthum.

§. 6.

Die meisten geschichtlichen heidnischen Völker haben zwar Zusammenstellungen von sittlichen, fast überall auf die Religion gegründeten Lebensregeln, aber vor der Blüthezeit der griechischen Philosophie keine eigentliche Sittenlehre. — Grundcharakter alles heidnischen sittlichen Bewußtseins und der heidnischen Sittenlehre ist der, daß Ausgang und

Ziel des Sittlichen nicht ein unendliches Geistiges, sondern entweder das unpersönliche Natursein, oder das bloß individuell persönliche Sein ist. Der Ausgang ist nicht der unendliche Geist, und das Ziel nicht die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit in dem auf der sittlichen Vollendung der einzelnen Person ruhenden Gottesreiche und in der Gemeinschaft der Person mit der unendlichen Persönlichkeit Gottes, sondern immer nur ein beschränktes Sein, entweder eine bloß irdische, bürgerliche Vollkommenheit mit Abweisung eines überirdischen Zieles (Chinesen), oder das Aufgeben des persönlichen Daseins überhaupt (Indier), oder ein bloß individuelles Vollkommensein ohne die Idee eines die Einzelpersönlichkeit zum lebendigen Gliede machenden Gottesreiches (Aegypter, Perser, Griechen, Deutsche).

Es fehlt durchgehends die Erkenntniß der wahren sittlichen Freiheit, — entweder wird sie grundsätzlich abgewiesen, oder nur einigen wenigen besonders Begünstigten zugeschrieben, während die bei weitem Meisten als sittliche Barbaren keiner sittlichen Freiheit und Vollkommenheit fähig sind. — Es fehlt ferner darum durchweg die Erkenntniß der Menschheit als in ihrer Gesammtheit zur Vollbringung der sittlichen Aufgabe berufen. Sittlich thätig ist immer nur ein Volk oder eine aristokratische Auswahl aus dem Volke; der Sklave ist der wahren Sittlichkeit unfähig. Wo aber die Menschheit selbst zur Sittlichkeit berufen ist, — bei den Buddhisten, — da ist die sittliche Aufgabe eine wesentlich verneinende, auf das Aufheben des persönlichen Daseins gerichtet. — Es fehlt durchweg die Erkenntniß der sittlichen Verderbniß des natürlichen Menschen, und daher der Nothwendigkeit einer sittlichen Wiedergeburt; die Sittlichkeit gilt nicht sowohl als ein Kampf, als vielmehr nur als einfache Entwickelung. Es ist zwar ein Bewußtsein von unsittlichen Zuständen der Menschheit, ja von natürlicher Untüchtigkeit zum Guten vorhanden, aber jene werden fast durchweg auf bloße bürgerliche und individuelle Entartung bezogen, diese wird den Barbaren und Sklaven zugeschoben. — Die Idee des höchsten Gutes aber wird entweder nur verneinend erfaßt, oder auf irdisches Wohl bezogen, oder ganz in Zweifel gelassen, im günstigsten Falle in bloß individueller Vollkommenheit gesucht.

Das rechte Verständniß der christlichen Sittlichkeit erfordert eine Kenntniß ihres heidnischen Gegensatzes; und da handelt es sich nicht bloß um den Unterschied wissenschaftlicher Sittenlehre, sondern des sittlichen Be-

wußtseins überhaupt, selbst wenn es sich nicht zur wissenschaftlichen Gestaltung erhoben hat. — Das heidnische Sittlichkeitsbewußtsein kann natürlich nur verstanden werden aus dem jedesmaligen religiösen Bewußtsein, auf dem es durchgehends ruht. — Daß wir von den meisten heidnischen Völkern nur lose zusammengereihte sittliche Vorschriften und Bemerkungen, Sittensprüche und praktische Lebensregeln, nicht aber ethische Systeme haben, ist für unsere Erkenntniß ihres sittlichen Bewußtseins kein Verlust, da die Systeme doch immer auch den subjectiven Charakter ihrer Verfasser an sich tragen, während jene Sammlungen, meist auf göttliche Auctorität gegründet, ein objectiver, ungetrübter Ausdruck des im Volke anerkannten Bewußtseins sind.

Ist es das Wesen des Heidenthums, die Gottes-Idee immer nur in Weise der Beschränktheit zu haben, Gott immer nur als ein irgendwie beschränktes Wesen zu fassen,[1]) so entspricht diesem auch das sittliche Bewußtsein. Wenn Gott als ungeistiges Natursein gefaßt wird, so trägt die Sittlichkeit wesentlich den Charakter der Unfreiheit, gewissermaßen der Unpersönlichkeit, — ist entweder ein mechanisches Sicheinfügen in das allgemeine Natursein, ein schlechthin ohne geistiges Ziel sich bewegendes passives Sichunterwerfen unter die stets gleichlaufende, geschichtslose Ordnung (China), — oder ein Unterwerfen des persönlichen menschlichen Geistes unter das als Natur gefaßte göttliche Sein, mit dem die freie Persönlichkeit im wesentlichen Widerspruch ist (Indien). — Wenn Gott aber als beschränkter einzelner Geist, — und dann folgerichtig als Vielheit, — erfaßt wird, so steht der persönliche menschliche Geist nicht in vollkommener sittlicher Abhängigkeit von ihm, sondern ist ihm beziehungsweise ebenbürtig, hat Gottes Willen nicht zu seinem unbedingten Gesetz; die Grundlage des Sittlichen wird überwiegend subjectiv und schwankend; die Selbstliebe und der selbstsüchtige Stolz des starken Subjectes erscheint als der berechtigte Hauptbeweggrund des sittlichen Lebens (West-Asien und Europa).

Bei solchen Anschauungen kann auch das Ziel des sittlichen Strebens, das höchste Gut, nur als ein beschränktes aufgefaßt werden. Bei den naturalistischen Völkern, den Chinesen und Indiern, hat dasselbe gar keinen positiven Inhalt, denn der persönliche unter die unpersönliche Naturmacht gestellte Geist kann nichts Positives erringen wollen, was nicht schon wäre; sein Ziel kann nur möglichste Selbstverleugnung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur sein. In China kann der sittliche Geist nichts erringen, was nicht von Natur und darum mit Nothwendig-

[1]) S. d. Verf.'s. Gesch. d. Heidenth., I. §. 11 ff.

keit schon immer gewesen wäre; es gilt nicht ein geistiges, sittliches Reich zu schaffen, sondern das ohne die persönliche That von Natur schon daseiende ewige Reich der mit Naturnothwendigkeit bestimmten Ordnung zu erhalten, ihr das eigne werthlose Einzeldasein passiv unterzuordnen und einzufügen. — In Indien, — bei den Brahmanen wie bei den Buddhisten, — wo das Bewußtsein des persönlichen Geistes zu viel höherer Geltung erwacht ist, gewinnt das sittliche Ringen einen wahrhaft tragischen Charakter, indem der ganze schneidende Widerspruch des persönlichen Geistes mit dem denselben überwältigenden göttlichen Natursein zum Bewußtsein kommt. Das letzte Ziel des sittlichen Geistes ist da nicht nur nicht ein positives Sein, auch nicht einmal die Erhaltung des ewig sich gleichbleibenden Weltlaufes, sondern das Untergehen des persönlichen Seins in das allgemeine, bestimmungslose Natursein; — das höchste Gut ist vollkommene Selbstvernichtung durch sittliches Thun. — Bei den westlichen indo-germanischen Völkern wird der persönliche Geist allerdings nicht mehr in das unpersönliche Natursein aufgehoben, denn das Göttliche wird selbst als Persönlichkeit erfaßt. Aber bei der bloßen beschränkten Individualität des Göttlichen, für welches die Idee des unendlichen persönlichen Geistes erst in den letzten, von den Völkern selbst nicht anerkannten Spitzen der Philosophie aufgeht, schwindet auch die Sicherheit des sittlichen Zieles. Der persönliche Geist will nicht untergehen, will nicht verschwinden in dem mechanischen Gerassel der großen Weltmaschine, wie in China, nicht verschwimmen in das begriff- und namenlose Urbrahma oder Nirvana, wie in Indien, sondern will ein positives Resultat erringen, — aber er findet für dasselbe keinen gesicherten, festen Boden; und wie der sittliche Held gegen die neidische Ungunst der Götter oder des Schicksals tragisch untergeht, so ist auch seine Errungenschaft im jenseitigen Leben eine durchaus zweifelhafte; Achilles sehnt aus der Unterwelt sich zurück nach einer Knechtesstelle auf Erden, und Sokrates weiß nicht gewiß, ob er für seine philosophische Tugend den Genuß des Verkehrs mit den großen Gestorbenen davontragen werde. Im günstigsten Falle richtet sich die zweifelnde Hoffnung auf ein bloß individuelles Wohlbefinden, und die Idee eines wirklichen Gottesreiches, welches seine Wurzeln in dem irdischen Leben des sittlichen Menschen, seine Krone in der überirdischen Vollendung hat, und dessen Wesen Geschichte der Menschheit ist, bleibt auch dem am höchsten verklärten Heidenthum unbekannt.

Die sittliche Freiheit der Person wird zwar nur von einigen folgerecht weiter gehenden Philosophen Indiens wirklich verneint, aber dennoch ist sie nirgends in ihrer vollen Wahrheit anerkannt. Bei den Chi-

nesen erstickt sie unter der Wucht des Alles gängelnden Staatsgesetzes; bei den brahmanischen Indiern gestattet der durchgreifende Pantheismus nur für die weniger klar und scharf denkenden volksthümlichen Kreise eine, obwohl sehr beschränkte Freiheit; dem durchgebildeten Bewußtsein erscheint die thatsächlich auftretende als unberechtigt, als an sich sündhaft, oder noch folgerichtiger als bloßer Schein. Das unpersönliche Brahma ist das einzig wirklich Seiende, und alles Besondere nur eine schlechthin unselbständige, unmittelbare Erscheinungsform des Einen, ohne alle freie Selbstbestimmung. — Der Grieche erkennt selbst in der höchsten, die Schranken des Volksbewußtseins weit überschreitenden Philosophie nicht dem Menschen, sondern nur dem freien Griechen die freie sittliche Selbstbestimmung zu; der Barbar hat nur eine halbe Menschheit, ist wahrer Tugend durchaus unfähig, er ist nicht zum freien Dienst unter die sittliche Idee, sondern nur zum unfreien unter den freien Griechen berufen. Eine allgemeine menschliche Sittlichkeit kennt selbst Aristoteles nicht.

Das ist eine der am meisten hemmenden Schranken heidnischer Sittlichkeit, daß die Idee der Menschheit ihr vollkommen fehlt. Die einzige, über die Schranken des Volksthums hinausgreifende, auch in vieler anderer Beziehung an christliche Anschauungen erinnernde Religion der Buddhisten hat den Gedanken einer gleichsehr zur Wahrheit und Sittlichkeit berufenen Menschheit gefaßt, hat eine Mission über die Volksgränzen hinaus, aber dieß auch nur, weil Religion und Sittlichkeit einen durchgreifend verneinenden Charakter tragen; in dem Bewußtsein von der Nichtigkeit alles Seins schwinden auch die Schranken der Völker als nichtige; aber diese Sittlichkeit will nicht ein geistiges Reich einer sittlichen Wirklichkeit aufbauen, sondern den sittlichen Geist aus aller Wirklichkeit, als in sich nichtig, befreien, auch von dem eigenen persönlichen Dasein.

Das der christlichen Sittlichkeit einen so tief ernsten Hintergrund gebende Bewußtsein von der schuldvollen sittlichen Verderbniß der unerlösten Menschheit hat im Heidenthum nur schwankende und selbst trügerische Anklänge. Dem Chinesen ist alle Wirklichkeit gut, das Meer des Lebens ist spiegelglatt, höchstens an seiner Oberfläche von leichten Wellenrunzeln getrübt, die durch eine kurze Windstille alsbald wieder verwischt werden. Dem Indier ist alles Dasein gleich gut und gleich böse, — gleich gut, insofern alles Wirkliche das göttliche Sein selbst ist, — gleich böse, insofern alles zugleich eine unwahre und unrechtmäßige Selbstentäußerung des einen Brahma, oder — bei den Buddhisten, ein Ausdruck der vollkommenen Nichtigkeit ist. Die Schuld liegt nicht auf dem Menschen, sondern auf Gott und dem Dasein überhaupt; der Mensch leidet unter der Unwahrheit der Wirklichkeit, hat sie aber nicht selbst verschuldet.

— Ernster und mit höherer sittlicher Wahrheit erfaßt der Perser das Böse in der Welt. Die Menschheit ist wirklich sittlich verderbt, und ist es durch eine sittliche Schuld, durch einen Abfall von dem Guten, und der Mensch hat sittlich zu kämpfen gegen das Böse und für das Gute. Aber jener Abfall liegt jenseits des menschlichen Thuns und der menschlichen Schuld, liegt in dem Gebiete des Göttlichen selbst. Nicht das vernünftige Geschöpf, nicht der Mensch ist schuldvoll abgefallen, sondern ein Gott; das Göttliche ist selbst in sich entzweit, dem guten Gott tritt von Anfang an der schuldvolle böse gegenüber, und die wirkliche Welt, nicht bloß die sittliche, sondern auch die Natur ist das Werk beider einander sittlich gegenüber stehenden göttlichen, schöpferischen Mächte. In diesem nicht mehr naturalistischen, sondern sittlichen Dualismus liegt eine viel höhere Wahrheit als in der indischen Einheitslehre, wo die Entzweiung zu einem bloßen Schein, zu einer Selbsttäuschung, — sei es Brahmas, sei es, und folgerichtiger, des Menschen, herabsinkt, — und der Mensch hat hier eine viel höhere persönliche sittliche Aufgabe. Aber indem er die Schwere der Schuld von sich auf die Gottheit wirft, fehlt dem sittlichen Ringen doch der rechte Grund und die Wahrheit. — Dem Griechen tritt selbst dieser in seinem Hauptnerv gelähmte Ernst des Persers hinter die in anderer Beziehung höhere Auffassung einer innern Harmonie des Daseins zurück. Was für die christliche Weltanschauung das sittliche Ziel ist, wird da als das der Wirklichkeit bereits unvertilgbar einwohnende Wesen erfaßt, also daß das sittliche Thun nur den an sich durchaus fehllosen Keim des geistigen Wesens des Menschen zu entfalten hat, um das Höchste zu erringen. Von einem positiven Kampf gegen eine machtvolle Wirklichkeit des Bösen in dem Menschen haben selbst die am höchsten stehenden Philosophen kein Bewußtsein; und was von solcher Wirklichkeit des Bösen in dem Dasein dem gesunden Gefühl und Urtheil sich aufdrängt, das wird von dem grade bei den geistig Geförderten gesteigerten Selbstgefühl nicht in dem eigenen sittlichen Wesen des Menschen gesucht, sondern jenseits desselben in der Götterwelt, die selbst bei den sittlich zarter fühlenden Dichtern als sittlich befleckt, als Gegenstand gerechter Rüge erscheint, oder jenseits der Götterwelt in dem vernunftlos waltenden Schicksal, — oder in der außergriechischen Menschenwelt, die als barbarisch auch der sittlichen Versunkenheit verfallen ist. — Die bei Weitem höchste Auffassung des Sittlichen und der Schuld erscheint bei den germanischen Völkern, die freilich erst in der christlichen Zeit, und nicht unberührt von deren Einflüssen, ihre Weltanschauung weiter entwickelten.

§. 7.

Das umnachtete, nur zu einzelnen Lichtpunkten sich erhebende sittliche Bewußtsein der wilden Völker liegt außerhalb der Geschichte;[1]) das zartere der halbgebildeten Völker, besonders der Peruaner und Mexikaner, von denen jene besonders die sociale Sittlichkeit zu einer, freilich einseitigen Blüthe entwickelt haben,[2]) erscheint mehr als machtvolle Sitte, als daß es zu einem klaren Bewußtsein sich herausgebildet hätte.

Das sehr bestimmt in's Einzelste und Kleinste ausgebildete sittliche Bewußtsein der Chinesen, auch in zahlreichen, zum Theil für heilig geltenden Schriften ausgesprochen, ist ohne höhere Ideen, mehr nüchtern-verständig, rein bürgerlich, überwiegend nur auf die äußerliche Zweckmäßigkeit gerichtet. Das Wesen dieser Sittlichkeit ist ein kampfloses Sicherhalten in der von Anfang an stetig bestehenden Ordnung, Bleiben in der rechten Mitte; kein Bewußtsein einer verlornen Vollkommenheit, keins von einer erst sittlich zu erringenden des Menschengeschlechtes. Voraussetzung ist die ungetrübte Güte der menschlichen Natur, die volle Uebereinstimmung des Ideals und der Wirklichkeit. Nicht geheiliget soll eine unheilige Wirklichkeit werden, sondern das Einzeldasein des Menschen nur nachgebildet werden den reinen menschlichen Vorbildern, und eingefügt in die nie ganz zu beirrende, stets sich gleichbleibende gemeinsame Sitte. — Der Glanzpunkt chinesischer Sittlichkeit ist der Gehorsam in der Familie und in dem Staat; — ihr Grundcharakter ist passives Verharren in der stets gleichartigen, ziellosen Bewegung des Ganzen; ein stetiger Pulsschlag, dessen Bedeutung nicht in dem Ziel, sondern in der Bewegung selbst ruht.

Die Chinesen, deren religiöse Anschauungen ein dürftiger, nüchterner, aber klarer und folgerichtiger Naturalismus sind, haben besonders Interesse für sittliche Lebensregeln; die alten Religionsbücher, die Kings, gesammelt und überarbeitet von Kong-fu-tse im sechsten Jahrhundert vor Chr., enthalten meist eine ins Einzelne gehende Moral; ebenso fast alle späteren religiösen, philosophischen und geschichtlichen Schriften.

Das Leben des All's trägt überall, auch in seiner geistigen Seite, Naturcharakter; keine Geschichte mit einem durch das sittliche Thun zu erringenden geistigen Ziele, sondern nur Naturverlauf mit stets gleichblei-

---

[1]) Des Verf. Gesch. des Heidenth. Bd. I, S. 40 ff., 163 ff.

[2]) Ebend. 251 ff., 303 ff.

bendem, in steter, gleicher Wiederholung sich bethätigendem Charakter; die Sittlichkeit schaut nicht vorwärts, sondern nur rückwärts, auf das, was gewesen ist und immer so bleiben soll, und alles bessernde Thun in Beziehung auf eine etwa verschlimmerte Gegenwart ist bloße Rückkehr zu dem besseren Früheren. Statt eines Fortschrittes ist des sittlichen Strebens Ziel immer nur Erhaltung oder Rückkehr zu dem Vergangenen. Kein Ideales ist erst zu erreichen, sondern ist schon dagewesen und eigentlich, mit wenig Trübungen, immer da; die Menschheit ist von Anfang an ohne Geschichte und ohne Entwickelung schon vollkommen; die Sittlichkeit will nie etwas noch nicht Dagewesenes schaffen, höchstens eine leichte, aber nie bis auf den Grund gehende Störung heilen. Gut ist nicht, was erst werden soll, sondern was von Anfang an schon ist; das höchste Gut ist nicht Ziel und Zweck, sondern ist das ewig Seiende selbst; der Mensch hat und genießt es als Gegebenes von Anfang an, es ist das Paradies, in welches er von Natur schon gesetzt ist, und welches er eigentlich nie verloren hat, höchstens daß einige Dornen und Disteln zwischeneingewachsen sind, die jedoch das paradiesische Leben im „Reiche des Himmels" dem Menschen nur etwas unbequemer machen, ihn aber nicht daraus vertreiben, und mit leichter Mühe auszurotten sind. Der Strom der Weltgeschichte strömt von selbst ohne Zuthun des Menschen; der Mensch hat einfach demselben sich hinzugeben, in die ewig sich gleichbleibende Ordnung sich widerstandslos einzufügen, in das stets gleichmäßig rollende Uhrwerk als unbedingt der Bewegung folgendes Rad sich einzureihen. Die Sittlichkeit hat daher kein hohes Ziel, sondern fordert nur Ruhe und Ordnung und passive Unterwerfung unter das bis ins Kleinlichste bevormundende Staatsgesetz und die ihm gleichgeltende Sitte; — nicht gewaltiger Kampf, sondern stilles Verharren und Arbeiten. Höchstes Vorbild der Sittlichkeit ist der Himmel, — der natürliche, — mit seiner ewig sich gleichbleibenden, ordnungsmäßigen Bewegung. — Wie die wirkliche Welt die gegenseitige Durchdringung der beiden Urprincipien, des Himmels und der Erde, das Gleichgewicht und die Mitte zwischen beiden ist: so besteht auch die Sittlichkeit in dem Bewahren des Gleichgewichts, dem Innehalten der rechten Mitte; der Mittelweg ist stets der beste. Die Sittenlehre ist daher durchaus nicht schroff und hart, sie strebt nicht nach hohen, über die Wirklichkeit hinaus liegenden Idealen, ist von mildem, weichem Wesen, nüchtern, praktisch, gemäßigt, ohne hohe Erhebung; sie fordert vom Menschen fast nichts, was ihm schwer werden könnte, was viel Entsagung forderte; er braucht nicht sein natürliches Wesen abzustreifen, hat nur Maß zu halten in allen Dingen. Der Mensch ist daher auch immer — natürlich nur der Chinese, — von Natur schon befähigt,

alle Forderungen der Sittlichkeit vollkommen zu erfüllen, und es giebt daher auch schlechthin vollkommene, sündenreine Menschen. Die Tugend ist leicht zu vollbringen, denn sie ist der natürliche Ausdruck des Seelenlebens und hat kein in dem Herzen wurzelndes Böse zu bekämpfen, hat auch keine wirkliche Feindschaft in der Welt gegen sich; sie erweckt nicht Haß, sondern überall Liebe, Achtung und Ehre, denn die Menschheit ist ja im Großen und Ganzen gut; das wirklich Böse ist immer nur Ausnahme; die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zum Leben führt, und Viele sind ihrer, die darauf wandeln.

Die Sittlichkeit, weil ein bloßer Ausdruck der allgemeinen, natürlichen Weltordnung, steht in unmittelbarer Verbindung mit dem Naturverlauf. Das Innehalten der rechten Mitte erhält das Gleichgewicht in dem All, und jede Störung desselben durch die Sünde hallt in der ganzen Natur wieder und bewirkt unmittelbar Störungen in derselben, besonders wenn der Sündigende der Stellvertreter des Himmels, der Kaiser, ist, der zur Darstellung des sittlichen Ideals, des Tugendvorbildes, von Amtswegen berufen ist. Dürre, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, Pest u. dgl. sind nicht sowohl positiv verhängte Strafen eines persönlich waltenden Gottes, als vielmehr unmittelbare, natürliche Wirkungen der Sünden des Kaisers und des ihm nachahmenden Volkes. Statt eines geschichtlichen Zusammenhanges und einer geschichtlichen Wirkung der Sünde auf die kommenden Geschlechter, wie in der christlichen Weltanschauung, ist hier ein natürlicher Zusammenhang und eine natürliche Wirkung der Sünde auf die gegenwärtige Natur und das gegenwärtige Geschlecht. Diese naturalistische Parallele zu der christlichen Lehre von der Erbsünde hat eine tief ernste Bedeutung. Der Mensch hat es in dem sittlichen Handeln nicht bloß mit sich zu thun, sondern mit dem Weltganzen; er stört sündigend die Ordnung und den Einklang des Daseins überhaupt; jede Sünde ist ein Frevel gegen das All, darum auch gegen dessen höchste Erscheinung, das Reich der Mitte; alle Sünden sind Verbrechen, alle sind gemeinschädlich; in China leidet durch die Sünde die Natur, nach christlicher Weltanschauung die Geschichte.

Der Mittelpunkt des sittlichen Lebens ist die Familie; in ihr offenbart sich unmittelbar das Gottesleben, welches in dem Gegensatz des Männlichen, Activen, und des Weiblichen, Passiven, der Himmelskraft und des Erdstoffes, und in der Einigung der beiden besteht. Das Familienleben ist ein lebendiger Gottesdienst, und die Familienpflichten sind die höchsten, alle andern unbedingt überragenden; dem Gehorsam der Kinder gegen die Eltern muß aller andere Gehorsam weichen. Was der Himmel für die Welt ist, das ist der Vater für die Kinder, und die Ehrfurcht gegen

die Eltern ist eine religiöse Tugend. Die Ehe ist darum eine sittliche Pflicht, welcher kein Tugendhafter sich entziehen darf; der Ehelose zerstört die Reihe der Familie und frevelt an seinen Ahnen.

Die volle Verwirklichung der Sittlichkeit aber erscheint im Staat, der die nach allen Seiten ausgebildete Familie ist. Der Kaiser, als Sohn und Stellvertreter des Himmels nicht nach Willkür, sondern nach den ewig geltenden himmlischen Gesetzen regierend, ist der Vater und Erzieher des Volkes, nicht bloß das Recht schützend, sondern auch als Vorbild der Tugend die Sittlichkeit des Volkes leitend und bewahrend. In China ist Alles Staat und der Staat ist Alles; er ist das große Meer, in welches alle Ströme des Geisteslebens münden, und auch die Sittlichkeit steht schlechterdings unter der Vormundschaft des Staats. Nicht als Mensch, sondern nur als Staatsbürger und Familienglied hat der Chinese ein sittliches Leben; im Gehorsam gegen die Gesetze des Staats vollbringt sich alle Sittlichkeit; zwischen bürgerlichem und sittlichem Gesetz besteht keine Unterscheidung.[1])

§. 8.

Die Indier, die brahmanischen wie die buddhistischen, fassen auf Grund ihres folgerecht durchgeführten Pantheismus die Sittlichkeit wesentlich negativ. Alle endliche Wirklichkeit, vor Allem die der menschlichen Persönlichkeit ist nichtig, unwahr, unberechtiget, weil sie, — bei den Brahmanen, nur die sich selbst entfremdete Gottheit ist, oder weil, — bei den Buddhisten, das Wesen alles Seienden überhaupt die Nichtigkeit ist; daher der Grundcharakter der Sittlichkeit die Selbstverleugnung, die Weltentsagung, passives Dulden statt schaffender That. Das sittliche Ziel, das höchste Gut, ist kein persönlicher Besitz, sondern das Aufgeben der Persönlichkeit an das unpersönliche göttliche Sein oder an die Nichtigkeit. Kein Verwirklichen und kein Gestalten eines auf der Persönlichkeit ruhenden sittlichen Reiches, nicht einmal ein Bewahren der bestehenden Wirklichkeit, sondern ein Auflösen derselben. Alle Wirklichkeit, insofern sie endliche Gestaltung ist, ist böse, nicht durch Schuld des Menschen, sondern durch ihr Wesen von Anfang an; und keine andere Erlösung als ihre Vernichtung. Während aber in der rein pantheistischen Brahmanenlehre der Gedanke der Entfaltung der Welt aus Gott doch auch in dem Dasein eine göttliche, also beziehungsweise gute Grundlage anerkennen

[1]) Die weitere Durchführung und Begründung s. in des Verf. Gesch. des Heidenth. Bd. II, S. 121—208.

läßt, und die aus Gott ausgeflossene Menschheit je nach den verschiedenen Entfernungen von dem göttlichen Urquell in verschiedenen Graden dieser göttlichen Substanz theilhaftig sein läßt, — die Kasten-Unterschiede, nicht bloß politischer, sondern auch sittlicher Art: — hebt die Lehre der Buddhisten mit dem göttlichen Urbrahma auch diese concentrischen Kreise um den entgöttlichten Mittelpunkt auf und fordert gleiche schlechthin weltentsagende Sittlichkeit von allen Menschen, selbst über die Schranken des Volkes hinausschreitend, und verwandelt die bei den Brahmanen als Gipfelpunkt der frommen Sittlichkeit erscheinende positive Selbstqual in ein auf hoffnungslosem Schmerz über die Nichtigkeit alles Seienden ruhendes stilles, entsagendes Dulden.[1])

Die brahmanischen Indier haben in den Gesetzbüchern alte und reichhaltige Sammlungen von sittlichen Lehren. Den Veden fast gleich geschätzt und auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, ist das Gesetzbuch des Manu, dessen Bestandtheile sehr verschiedenen Zeiten angehören, die letzten aber wohl noch vor das 6. Jahrhundert v. Chr. fallen; die eigentlich sittlichen Vorschriften sind noch ungetrennt von den religiösen und bürgerlichen. Auch die Veden und die spätern philosophischen und gesetzlichen Schriften enthalten viel Moralisches.

Im Gegensatz zu dem chinesischen Natur-Dualismus von der Natur-Einheit als dem Göttlichen ausgehend, betrachtet der Brahmane die wirkliche Welt nur als eine weder nothwendige, noch eigentlich rechtmäßige, sondern als eine mehr traumartige Entäußerung des Urbrahma, die nach einem in sich zwecklosen Bestehen wieder in jenes zurückgenommen wird. Die Sittlichkeit hat also keinen positiven Zweck, sondern trachtet vielmehr darnach, aus dem Einzelsein hinauszugelangen, die Persönlichkeit in das Unpersönliche aufgehen zu lassen. Das persönliche Fortbestehen in der Seelenwanderung ist Strafe, nicht Lohn. Die bestehende Wirklichkeit ist nicht, wie in China, als solche gut, sondern als Einzelsein böse, und nur in ihrer allgemeinen göttlichen Substanz gut; nur diese, nicht jene darf festgehalten werden. Das sittliche Subject ist nicht der Mensch an sich; es giebt gar keine einheitliche Menschheit, sondern nur verschiedene engere oder weitere Kreise um den göttlichen Mittelpunkt, geistig und sittlich von Natur wesentlich verschiedene Menschenklassen, von denen die untersten aber noch niedriger stehen als manche Thiere und zum sittlichen Leben schlechthin unbefähigt sind; ihnen die Veden oder die Gesetze zu lehren,

[1]) S. des Verf. Geschichte des Heidenth. II, S. 230 ff., 305—332; 353—380; 388 ff.; 454—513; 520—597.

ist ein der tiefsten Hölle würdiges Verbrechen. Nur die drei höchsten Kasten sind der Erkenntniß der Wahrheit und damit auch der Sittlichkeit fähig. Aber auch für sie sind die sittlichen Aufgaben und Kräfte sehr verschieden, und der Indier spricht nicht von sittlichen Pflichten des Menschen, sondern immer nur von den Pflichten der Kasten. Des Vaiçja höchstes Gut ist der Reichthum, seine Tugend ist fleißiges Erwerben; des Xatrija's höchstes Gut ist die Macht, und seine höchste Tugend die Tapferkeit; und nur der Brahmane ist der höchsten Sittlichkeit fähig; aber diese richtet sich nicht bildend und schaffend auf die Wirklichkeit, sondern verachtend und entsagend von derselben ab, — nicht aber, um die freie, selbstbewußte Persönlichkeit der Natur gegenüber geltend zu machen, sondern um den persönlichen Geist als unberechtigt in das Unpersönliche zurückzuführen. Höchste Tugend ist Verzichten, nicht etwa bloß auf sinnlichen Genuß, auf irdisches Wohlsein, sondern auf die eigene selbstbewußte Persönlichkeit, und der Gipfelpunkt dieser Sittlichkeit ist darum die durch methodische Selbstqual angestrebte Selbstvernichtung, damit Brahma allein sei. Höchstes Gut des wahren Menschen, d. h. des Brahmanen, ist Einswerden mit Brahma, nicht in dem Sinne einer sittlichen Lebensgemeinschaft des persönlichen Geistes mit dem persönlichen Gott, sondern als ein Auflösen des an sich unberechtigten persönlichen Geistes in das Allgemeine, Unpersönliche. Was jetzt schon die Zusammenfassung aller Weisheit ist, zu wissen: „Ich bin Brahma," das wird zur vollen Wahrheit durch das Aufheben des Ich in das Brahma; das Ziel der Sittlichkeit ist: „Brahma allein ist, nicht Ich;" und wie der Mensch schon jetzt im tiefsten Schlafe, wo er von der Welt und von sich nichts weiß, der Gottheit näher ist als im Wachen: so ist der Tugend Ziel das völlige Entschlafen des persönlichen Geistes, das Verdünsten des Thautropfens, der auf dem Lotosblatte zittert. Das Festhalten der Persönlichkeit ist das Wesen alles Bösen. Nichts kann und darf bleibend bestehen als die einige Gottheit, die nichts Anderes duldet als sich selbst, und für welche alles Dasein der Welt höchstens nur ein Traumbild, eine vorübergehende Verirrung ist; — für den tiefer Erkennenden freilich ist die Welt überhaupt nur eine falsche Einbildung des thörichten Menschen und besteht gar nicht. Die Chinesen wollen in der Sittlichkeit das Bestehende nur erhalten, die höheren Völker wollen es zu einer geistigeren Wirklichkeit gestalten, die Indier wollen es in's Nichtsein auflösen. Die westasiatischen Völker haben die Wahrheit in der Zukunft, und sehnen sich hoffend und sittlich ringend nach einer besseren Wirklichkeit, als die Gegenwart bietet; die Indier blicken schmerzvoll in die Gegenwart, gleichgiltig in die Zukunft, mit Befriedigung allein in die Vergangenheit, wo noch nichts Anderes war als das

einige Brahma, nur in die Zukunft, die zu dieser Vergangenheit einfach zurückkehrt. Der Chinese wirkt für die Gegenwart, die höheren Völker für die Zukunft, die Indier wirken gar nicht, sondern dulden und sterben; sie wollen nicht den freien, sittlichen Geist in die Wirklichkeit hineinbilden, sondern ihn aus ihr herausziehen; nicht die Wirklichkeit durch den Geist verklären, sondern diesen aus ihr erlösen. Die indische Sittlichkeit ist weniger ein Schaffen als ein Opfern, und fällt darum wesentlich mit dem Kultus zusammen, als dessen Gipfelpunkt die zu voller Vernichtung des persönlichen Daseins steigende Selbstpeinigung zu betrachten ist. Den Weg, den die Welt aus dem Urwesen herausgemacht hat, muß sie wieder zurückmachen; die Natur vollbringt dieß selbst durch den Tod; der Mensch vollbringt es in seiner sittlich-frommen Selbstvernichtung. Was für die Natur das natürliche Ziel ist, das ist für den Menschen der sittliche Zweck. Wie Brahma sich aus seiner reinen, durchsichtigen Einheit zur Welt der Vielheit entfaltete, so soll sich der Mensch aus seinem vereinzelten Dasein wieder in die Einheit zurückfalten; der Mensch, des weltlichen Daseins höchste Blüthe, soll aus der Zerstreuung Brahmas in der Welt wieder zu der Einheit zurückkehren, sein Sonderdasein aufopfern. Absterben soll der Mensch, nicht etwa der Sünde oder nur der Sinnlichkeit, sondern sich selbst, soll aufhören wirkliche Persönlichkeit zu sein, verzichten auf jedes Gefühl, auf jeden Willen, auf jeden Gedanken, der irgend etwas Anderes enthält als das eine Brahma. Die grausamen Selbstpeinigungen der Indier sind nicht Buße für Sünden, sondern höchste Tugendübungen der Heiligen. Ein lebendiges Schuldbewußtsein hat der Indier gar nicht; das Böse des Daseins ist nicht seine, überhaupt nicht des Menschen Schuld. Alles, was ist und geschieht, ist unmittelbar Brahma's That. Das Böse haftet zwar von Natur an allem Dasein, aber dem Menschen ist es nicht zuzurechnen, und eine andere Erlösung von demselben giebt es nicht, als die Vernichtung des endlichen, auch des eignen Seins. Die ganze Sittlichkeit trägt verneinenden Charakter; der wahrhaft Erkennende braucht nicht bloß keine positiven Werke zu thun, sondern er thut sie grundsätzlich nicht, weil sie nur dem Bereich der Thorheit angehören.

Für den Menschen, auch insofern er Gegenstand des sittlichen Thuns ist, hat der Indier kein Interesse; höhere Liebe hat er für die Natur, die der Naturgottheit näher steht, der engste Kreis um den göttlichen Mittelpunkt ist. In der Natur sieht er seine Mutter, er liebt sie ehrfurchtsvoll als die nächste und ungetrübteste Offenbarung Brahma's. Derselbe Indier, der einen Pariah gefühllos verschmachten sehen kann, ohne nur eine Hand helfend nach ihm auszustrecken, scheut sich, als schwere Sünde, einen Grashalm zu brechen oder eine Mücke zu verschlucken; ein Brahmane

soll auch keine Erdscholle ohne Grund zerbrechen. — Die Ehe und das Familienleben überhaupt kann nur eine Durchgangsstufe für die noch sittlich Ungereiften sein; der zur Erkenntniß hindurchgedrungene Brahmane muß Vater und Mutter, Weib und Kind verlassen und, der Welt und sich selber abgestorben, nur noch der einsamen Betrachtung Brahma's leben, Jahre lang im Walde auf demselben Punkte stehend, regungslos wie ein Baumstamm, nur die dürftigste Nahrung suchend oder von Andern empfangend; alles Endliche muß ihm vollkommen gleichgiltig geworden sein, bis er, einer Pflanze gleich fortlebend, hinsiechend den ersehnten Tod erreicht. Für die Gesellschaft und den Staat kann nur der den niedrigeren Kasten Angehörige Interesse haben, den Brahmanen selbst berührt dieß nicht, und höher als der muthige Held und als der eifrig waltende Fürst ist der die Krone mit den Einsiedlerleben Vertauschende.

Merkwürdiger noch ist das sittliche Bewußtsein der Buddhisten, deren weltgeschichtlich wichtige Religion, eine Abzweigung der Brahmanischen, begründet wurde von dem indischen Königssohn Çakjamuni im sechsten Jahrhundert v. Chr., die einzige heidnische Religion, die über die Volksgränzen hinaus Mission trieb, und in wenig Jahrhunderten in ganz Mittel= Süd= und Ost=Asien bis nach Japan sich verbreitete. Die heiligen Schriften der Buddhisten sind überwiegend moralischen Inhalts, denn die Religion geht hier fast ganz in die Moral auf.

Ist bei den Brahmanen Grund und Wesen alles Seins das eine schlechthin bestimmungslose und inhaltlose Urbrahma, so geht der Buddhismus einen Schritt weiter, und erklärt diesen bestimmungslosen, leeren Urgrund für das Nichtsein selbst. Alles ist aus dem Nichtsein, darum ist das Nichtsein der Inhalt und das Wesen alles Seienden, darum ist alles Wirkliche in sich nichtig und hat seine Wahrheit nur darin, daß es wieder zu Grunde geht. Wie der Anfang, so ist auch der Zweck alles Seienden, also auch des Menschen und seines sittlichen Strebens, das Nichtsein. Alles ist eitel im Himmel und auf Erden, und Himmel und Erde sind selbst eitel, und auf den Trümmern der zusammenbrechenden Welt thront ewig bleibend nur das Nichtsein. Das Sittliche dieser atheistischen Religion liegt darin, daß der Buddhist mit dem trostlosen Gedanken auch wahrhaft Ernst macht und, im schneidenden Gegensatz mit dem in Weltgenuß versenkten neuern Atheismus, dem Menschen die gottverlassene Welt auch als solche darstellt und ihm allen Genuß derselben versagt, daß er an ihr keine Freude hat, sondern den tiefen Schmerz über alles Dasein zur Grundlage aller Sittlichkeit macht. Der Buddhist wird sich in vollem Maaße bewußt, was es auf sich hat, die Natur über den Geist zu setzen, Gott nur in der Natur und in der Welt überhaupt

zu suchen. Da er es nicht vermag, den persönlichen Gott zu erfassen, so verschmäht er den unpersönlichen Naturgott und will lieber ohne Gott in der Welt leben, — nun aber auch als solcher, der keine Hoffnung hat. Der Buddhismus in seiner reinen Gestalt ist eine Religion der Verzweiflung, und seine Sittenlehre entspricht diesem Charakter und ist von der brahmanischen wesentlich verschieden. Hier entfaltet sich kein göttliches Urbrahma zu einer Welt, darum haben auch die verschiedenen Naturstufen der Menschheit keinen Sinn mehr; kein Mensch steht von Natur der Gottheit näher als der andere, alle Menschen sind einander gleich; keine Verästelung eines göttlichen Urkeims nach Pflanzenart, sondern ein in sich gleichartiges Sandmeer. Ist bei den Brahmanen die sittliche Freiheit dadurch wesentlich beschränkt, ja bei der folgerichtigeren Lehre aufgehoben, daß das Brahma allein Alles in Allem wirket, so besteht solche Schranke für den Buddhisten nicht. Keine Gottheit greift mit zwingender Macht in das menschliche Thun ein. Aber das sittliche Streben hat keine Wirklichkeit als höchstes Gut zum Ziel; das letzte Ziel ist die Vernichtung; und dieser Gedanke wird hier viel tiefer und schmerzvoller gefaßt als bei den Brahmanen. Geht bei diesen der Mensch und alle Welt in das eine göttliche Sein auf, so gehen sie bei den Buddhisten in die völlige Vernichtung unter; das Ziel alles Lebens und Strebens ist das spurlose Verlöschen, Nirvana. Der Buddhist strebt nicht, sondern er duldet den alles fühlende Dasein durchziehenden Schmerz der innern Nichtigkeit. Die ganze Weltgeschichte ist ein großes Trauerspiel; in tiefem Schmerze windet alles Lebendige sich, bis es dem Tode erliegt, und das Bewußtsein dieses Schmerzes ist der Anfang und das Ende aller Weisheit. Vor diesem Mittelpunkte aller Weisheit, — der Erkenntniß des vierfachen Elendes als Wesens der Welt: Geburt, Alter, Krankheit, Tod, — treten alle andern Fragen zurück. Alles Wirkliche ist eitel, ist unvernünftig, davon geht alle Sittlichkeit aus. Darum soll der Mensch sich losreißen von aller Liebe zu dem wirklichen Dasein, verzichten auf alle irdische Lust; das Gefühl, das dem Weisen ziemt, ist nur das des Schmerzes und des Mitleidens. Für ein positives, sittliches Handeln, welches eine Wirklichkeit schaffen will, ist hier kein Raum; der Mensch strebt nur, aus dieser Welt des Schmerzes sich hinauszuringen, denn das Elend ist das Wesen der Welt, und alle sittliche Weisheit besteht in dem möglichsten Abstreifen aller Anhänglichkeit an dieselbe. In der des Göttlichen entleerten Welt fühlt sich der Mensch heimathlos, findet in ihr keine Ruhe und keine Befriedigung; seine Zukunft ist die Vernichtung, seine Gegenwart das Verzichten auf alle Freude. Die Weltentsagung des Brahmanen ist mehr activ, männlich, denn durch die Abstreifung

des endlichen Seins geht er in das Brahma auf. Die Weltentsagung des Buddhisten ist mehr passiv, weiblich, sie schreitet nicht zu positiver Selbstmarter und zu wirklicher Selbsttödtung fort, sondern der Buddhist harrt still duldend, erträgt das Elend des Lebens in stummem Schmerz und wartet, bis das Dasein zerfällt; eine stille, sanfte Trauer ist der Charakter dieser Weltentsagung, denn der Gedanke des leeren Nichtseins kann zu keiner männlichen That begeistern; und der Schmerz des Daseins soll nicht noch durch eigene That erhöht werden. — Verachten nur soll der Mensch die Welt, nicht weil er sie mit einer besseren, sündenlosen vergleicht, sondern weil das Böse und das Elend von ihr unzertrennlich sind. Von aller Welt geschieden, als heimathloser Wanderer oder als Einsiedler im Walde oder in der Einöde soll der Fromme leben, im Bettlergewand, alles Schmuckes beraubt, ohne allen Besitz, völlig vereinsamt, gleichgiltig gegen Freude und Schmerz, abgestorben allen Gemüthsbewegungen. Die Ehe, weil neues Dasein erzeugend, ist an sich vom Uebel und ist dem Frommen schlechterdings versagt; die Familienbande gelten ihm nichts, und sinnlicher Genuß ist ihm eine Thorheit. Solche Entsagung fordert die älteste, reine Buddhalehre von allen Menschen, und es ist nur eine Abschwächung späterer Zeit, wenn zugestanden wurde, daß nicht alle dieses geistliche Leben zu führen brauchten, sondern ein Theil des Volkes sich mit geringerer Strenge begnügen dürfte.

Positive Gebote kennt die buddhistische Sittenlehre nur wenig, fast alle sind verneinend; die Tugend besteht wesentlich im Unterlassen; „du sollst nicht“ ist der fast durchgängige Anfang der Gebote; alle wollen nur ein Sichversenken des Geistes in das Dasein abwenden, weltliche Lust versagen, nicht eine sittliche Wirklichkeit schaffen; in Beziehung auf andere lebende Wesen aber, Menschen wie Thiere, alle Vermehrung des an sich schon so machtvollen Elendes verhüten. Daher geht hier mit größter Weltverachtung Hand in Hand die höchste Milde gegen alle lebenden Wesen; keins darf gequält oder gar getödtet werden; und um eines andern Wesens Schmerz zu erleichtern, soll der Mensch lieber selbst denselben ertragen. So sind die Buddhisten thatsächlich das mildeste Volk des Heidenthums geworden; aber ihre Milde ist nicht sowohl ein Ausdruck der thatkräftigen Liebe als vielmehr nur des Mitleidens, ist nur zurückhaltend, schonend, nicht schaffend. Das stumme geduldige Ertragen des Schmerzes, die völlige Gleichgiltigkeit gegen Freude und Leid ist nicht der heldenmüthige Stolz einer sich stark fühlenden Persönlichkeit, sondern das weibliche, verzichtende Dulden eines durch den Schmerz gebrochenen Herzens.

§. 9.

Das sittliche Bewußtsein der Aegypter und der semitischen Völker, besonders der Assyrer und Babylonier, ist uns bis jetzt nur sehr unvollkommen und bruchstückweise bekannt, so daß eine ganz bestimmte Charakterzeichnung desselben noch nicht möglich ist. So viel scheint sicher bekundet zu sein, daß bei diesen Völkern, die den Uebergang aus dem naturalistischen Ost-Asien zu den das Göttliche als persönlichen Geist erfassenden westlichen Völkern bilden, sowohl die sittlichen Grundlagen, als das Wesen des sittlichen Subjectes und der sittlichen Aufgabe in höherer, geistigerer, die Persönlichkeit mehr zur Geltung bringenden Weise erfaßt werden als bei den früheren Völkern. Der pantheistisch-naturalistische Charakter der religiösen und sittlichen Weltanschauung ist überwunden, und eine moralisch-dualistische ringt sich immer bestimmter hervor. Die Sittlichkeit geht aus dem bloßen Erhalten und Beharren der Chinesen, und aus dem Entsagen der Indier in den Kampf gegen das einst zu überwindende, übermenschlich entsprungene, aber nicht ausschließlich geltende Böse über.

Aegypten steht auf der Gränzscheide der naturalistischen und der persönlich-geistigen Weltanschauung; das Göttliche ist zwar zunächst und ursprünglich noch reine Naturmacht, ringt sich aber zur geistigen Persönlichkeit hinauf, und diese ist auch bei dem Menschen anerkannt; bei den semitischen Völkern tritt dieß Bewußtsein noch bestimmter auf. Die Voraussetzung des Sittlichen ist nicht mehr das vollkommene und stetige Gutsein des Daseins, wie bei den Chinesen, oder das wesentliche Bösesein desselben, wie bei den Indiern, sondern ein innerer sittlicher Gegensatz des Daseins. Den persönlich gewordenen guten Göttern tritt das Böse als ein von ihnen verschiedenes göttliches Sein gegenüber, welches zunächst weniger geistig ist, mehr den Naturcharakter ausdrückt, und der Mensch ist mit seinem sittlichen Streben inmitten dieses Gegensatzes gestellt, hat für das göttliche Gute und gegen das nicht weniger göttliche Böse sich zu entscheiden. So wird das sittliche Subject bei dem Kampfe des in der Welt waltenden Widerspruchs selbständiger und freier als bei den rein naturalistischen Völkern; seine sittliche Aufgabe wird eine bei weitem ernstere, schwerere, tritt viel gewaltiger an die persönliche Selbstentscheidung heran. Es haben daher diese Völker auch großartigere, weltgeschichtliche Charaktere erzeugt als die früheren, sind weltgeschichtlich kämpfende Völker geworden. Und des kämpfenden Strebens

Ziel ist der dereinstige Sieg des Guten über das Böse durch den persönlichen Geist, welcher nicht aufgelöst wird in ein allgemeines, unpersönliches Natursein, sondern über das bloße Natursein siegend auch seine Persönlichkeit bewahrt.

Anders aber bekundet sich dieses Hervorbrechen des persönlichen Geistes und seiner sittlichen Aufgabe bei den Aegyptern als bei den semitischen Völkern. Bei jenen ist das persönliche Wesen des sittlichen Geistes zuerst zum vollen Bewußtsein gekommen. Der Geist ist etwas Anderes als die Natur und höher als diese, nicht zur Knechtschaft unter sie bestimmt, sondern zur eigenen, freien, sittlichen Selbstbestimmung, — hat persönliche Unsterblichkeit, — gegenüber der von dem Tode durchwalteten Natur. Aber dieser Gegensatz des sittlichen, persönlichen Geistes gegen die Natur vollbringt sich in dem irdischen Leben noch nicht zum Siege. Wie Osiris dem bösen Typhon unterliegt, so muß der Mensch zuletzt in dem Kampfe der ungeistigen Natur unterliegen, aber nur, um in dem Jenseits zum Vollgenuß der geistigen Persönlichkeit zu gelangen. Das Morgenroth der Freiheit des persönlichen Geistes ist in Aegypten angebrochen, aber es wird noch nicht Tag. Nur durch Kampf, durch Leiden und Sterben hindurch wird der Geist frei, — in der Götterwelt wie in der Menschenwelt. Osiris wird wahrer Herrscher erst in der Unterwelt, dort auch erst der Mensch; nur aus dem Tode keimt das Leben und der Sieg. Auch über des Aegypters sittliches Leben ist ein düsterer Schleier geworfen, ein schwermüthiger Hauch ausgegossen, wie bei den Indiern, aber mit hellerer Hoffnung als dort. Dem Indier ist alles sittliche Leben nur ein schnell vorübergehendes, spurlos verschwindendes Meteor, dem Aegypter ein zwar leidenvolles, aber zum dereinstigen bleibenden Siege der sittlichen Person ausschlagendes Kämpfen. Der Mensch hat noch nicht die volle Freiheit und die volle persönliche Geltung, aber er wird sie haben nach dem Tode, wenn er hienieden standhaft kämpft; und er ist sich der vollen, persönlichen Verantwortlichkeit für sein Leben und für sein Schicksal nach dem Tode bewußt. Sein persönlich-sittliches Leben verfällt nicht einer allgemein waltenden Naturnothwendigkeit, sondern der persönlichen Entscheidung des ersten persönlichen Siegers über die Natur und über den Tod. Von Osiris, dem König in der Unterwelt, wo das wahre Leben erst beginnt, wird des Menschen sittliches Thun gerichtet, abgewogen auf der Wage der Gerechtigkeit. In persönlicher Gemeinschaft mit dem Osiris, lebt der Gerechte glückselig fort. Osiris, der höchste Vertreter der geistigen Gottheit, der Vorgänger und Bürge der Unsterblichkeit, der Erstling unter den Gestorbenen und nach dem Tode Lebenden, ist auch der höchste Vertreter ägyptischer Sittlichkeit, — deren Grund-

charakter beharrliches Kämpfen um die Gerechtigkeit ist. Die Straußfeder, das Zeichen der Wahrheit und Gerechtigkeit, ist eins der höchsten Ehrenzeichen. —

Aber erst in der Unterwelt vollbringt sich die wahre Gerechtigkeit, hier auf Erden walten noch unüberwindlich die bösen Mächte. Darum richtet der Aegypter, im Gegensatz zu dem Chinesen, all seine Liebe und sein Interesse auf das jenseitige Leben. Die Wohnungen der Lebenden waren meist dürftige Hütten, die Wohnungen der Todten sind die Denkmäler höchster Kunst und eines Arbeitseifers ohne Gleichen; die Felsengräber und die zu Königsgräbern bestimmten Pyramiden gehören zu den Wundern der alten Welt und trotzen der Macht der Zeit. — Das Leben der Gegenwart wird wie bei den Indiern gering geachtet, aber nicht wegen der Nichtigkeit alles Daseins überhaupt, sondern weil es gemessen wird an einem höhern Leben, welches als höchstes Gut ein hoffnungsreiches sittliches Ziel ist. Erinnerungen an den Tod begleiteten den Aegypter überall, und die Mumien oder die Todtenbilder waren selbst bei festlichen Gastmählern ein gewaltiges memento mori. „Die Aegypter, — sagt Diodor (I, 51), — halten die Zeit dieses Lebens für sehr gering; die Wohnungen des Lebens nennen sie Herbergen, die Gräber aber ewige Wohnungen."

Die heidnischen semitischen Völker, besonders die Assyrer und Babylonier, stellen sich in Religion und Sittlichkeit ganz auf den Boden des subjectiven Geistes, der Einzelpersönlichkeit. Die allgemeine Einheit des Naturalismus ist ihnen zerronnen, aber die des unendlichen Geistes noch nicht errungen. Der Geist erscheint nur in der Vielheit von Einzelgestaltungen; daher treten diese Völker auch nie als Einheit, sondern immer als Vielheit auf. In der Religion wie in der Sittlichkeit zeigt sich die Losgebundenheit des subjectiven Geistes, der sich hier zum ersten Mal stark und mächtig fühlt, von aller unbedingten objectiven Macht, sei sie Natur oder Geist, — eine Ungezogenheit und Unbändigkeit des starken Einzelwillens, — kühne Thaten, aber auch gewaltige Wildheit des ungebändigten Willens und der Leidenschaften, ein hoch aufgeregtes Wogen ohne Ziel und Zweck. Der Mensch als persönliches Einzelwesen tritt als das Höchstberechtigte in den Vordergrund. Es fehlt der Sittlichkeit an einer festen Grundlage und Regel; der starke Einzelwille durchbricht alle Schranken. Das ist die Aera der großen Helden und der großen Tyrannen und Gottesverächter, von Nimrod, der da anfing, ein Gewaltiger zu werden auf Erden, ein gewaltiger Jäger vor Jehovah (1. Mos. 10, 8), bis Nebukadnezar, der kühn gegen Gott sich erhob. — Das im starken Selbstgefühl verwilderte sittliche Bewußtsein zeigt überwiegend den Trotz des starken Subjects gegenüber aller gegenständlichen Macht, selbst

gegen Gott; Grausamkeit und wüste Sinnlichkeit kennzeichnen selbst den Kultus, viel mehr noch das sittliche Leben. Ninive und Babylon erreichten in vorchristlicher Zeit den Gipfelpunkt des gottlosen, genußsüchtigen, üppigen Lebens. Religion wie Sittlichkeit stehen im schroffsten Gegensatz gegen Indien; das Wüste, Gewaltsame, Tumultuarische duldet kein Gesetz, keine feste Ordnung.

§. 10.

Zu höherem Standpunkt, aber nicht zu höherer Durchbildung als die früheren Völker erheben sich die nur kurze Zeit eine weltgeschichtliche Geltung gewinnenden Perser. Der scharfe Dualismus zweier einander sittlich gegenüberstehenden persönlichen Götter ruft auch die Sittlichkeit zu ernstem sittlichen Kampfe gegen das in dem Bereich des Göttlichen entsprungene Böse; die sittliche Persönlichkeit tritt viel nachdrücklicher hervor als je vorher; die sittliche Aufgabe wird schwerer, aber hat die sichere Verheißung dereinstiger Bewältigung des Bösen, nicht erst in einem jenseitigen Leben, sondern innerhalb der Geschichte selbst. Die Sittlichkeit hat hier zuerst im Heidenthum ein positives Ziel innerhalb der Geschichte, die Verwirklichung eines Reiches des Guten auf Erden; und die Perser sind das einzige heidnische Volk, welches eine bestimmte Prophetie zur Grundlage seines religiös-sittlichen Strebens macht. Das Wesen persischer Sittlichkeit besteht daher in dem von bestimmter Hoffnung getragenen bewußten Gegenkampf gegen das in der Welt wie in und an dem Menschen selbst mächtige Böse, welches nach seinem schuldvollen Ursprung wie nach seinem Ende als eine nicht natürliche, sondern sittliche und durchaus nicht sein sollende Verderbniß erscheint, — in einer beständigen Reinigung des Menschen von allem, was aus dem in alles Dasein eingreifenden Bösen herrührt, im Kampf gegen die Welt des Angramainyus. Der Mensch tritt mit seinem sittlichen Willen einer machtvoll waltenden Gottheit berechtiget und siegreich gegenüber.

Die Perser, deren eigentlich weltgeschichtliche Bedeutung von Kyros bis Alexander reicht, haben in dieser kurzen Zeit eine wissenschaftlich gereifte Gestaltung ihres religiös-sittlichen Bewußtseins nicht herausbilden können. Die Hauptquelle für dasselbe, der Avesta,[1] ist an Inhalt und Gedankenentwickelung bei weitem dürftiger als die so reichen und tiefsinnigen hei-

---

[1]) Uebersetzt v. Spiegel, 1852..59, 2 B.

ligen Schriften der Indier; dennoch ist die sittliche Gesammtauffassung eine höhere. Die wirkliche Welt, in welcher der Mensch sittlich zu wirken hat, ist nicht mehr das unmittelbare Gottessein selbst, sondern ist wesentlich durch persönliche Gottesthat geworden. Der Geist in seiner persönlichen Wirklichkeit ist nicht mehr eine bloße vorübergehende Erscheinung an dem allein ewigen Naturgrunde, wie in China und Indien, auch nicht mehr gefesselt und gehemmt durch die in dem Diesseits noch übermächtige Natur, wie in Aegypten, sondern ist bereits die höhere, schaffende Macht über die Natur, obgleich noch nicht vollkommen freier und allein wirkender Schöpfer. Die Welt ist so dem sittlichen Geiste gegenüber nicht mehr ein Fremdes, Ungleichartiges, sondern tritt ihm als Geisteswerk befreundet entgegen; der Mensch beginnt sich in der Welt heimisch zu fühlen, und verlegt daher das Ziel seines sittlichen Strebens nicht mehr bloß in ein Jenseits, sondern faßt es als ein weltgeschichtlich zu erringendes. Dieses Ziel des sittlichen Strebens ist aber nicht durch bloße, einfache, natürliche Fortentwickelung des Menschen zu erreichen, sondern durch steten und ernsten Kampf gegen das positiv vorhandene Böse. Das Böse ist nicht mehr wie bei den Buddhisten und zum Theil schon bei den Brahmanen, die Substanz der Welt, haftet nicht an der Natur des Daseins als von ihr unzertrennlich, sondern ist erst durch sittliche Schuld des persönlichen Geistes geworden, ist ein verschuldeter Abfall von dem ursprünglich Guten. —

Das ist ein an die christliche Weltanschauung sich annähernder Gedanke, wie er uns in der bisherigen Entwickelung noch nicht in gleicher Stärke entgegengetreten ist. Der Gedanke der natürlichen Nothwendigkeit des Bösen durchschneidet den Nerv des sittlichen Bösen; die Chinesen theilen diesen Gedanken nur darum nicht, weil sie das Böse überhaupt nur ganz oberflächlich fassen; die Indier fassen es bei weitem tiefer und ernster, aber erkennen nicht die sittliche Wurzel desselben; bei den Persern ist alles Böse nur durch persönliche That. Aber diese That ist nicht eine geschichtliche, sondern eine vorgeschichtliche, nicht eine menschliche, sondern eine göttliche. Doch nicht die einige Gottheit an sich kann das Böse thun, wie bei dem indischen Brahma gedacht wird, sondern der gute Gott, Ahura-Mazda, bleibt von allem Bösen unberührt; es ist ein anderer gleich ihm persönlicher Gott, welcher sich in freier Selbstentscheidung für das Böse entschied, seine Welt in die des Ahura-Mazda hineinverflocht und mit allem wirklichen Bösen, dessen Urquell er ist, in Verbindung steht, Angra-mainyus, d. h. „der böse Gesinnte,“ Urheber des Todes, der Lüge, aller Unreinheit und aller schädlichen Geschöpfe, der Geist, der das Gute stets verneint.

Obgleich hiernach der Mensch die Schuld der bösen Wirklichkeit von sich auf die Götterwelt abgewälzt hat, so erfaßt er diesem Bösen gegenüber doch auch die sittliche Bedeutung und Aufgabe des Menschen schärfer als die frühern Völker. Der von dem guten Gott gut geschaffene Mensch ist mit voller persönlicher Freiheit in Mitten dieses sittlichen Gegensatzes gestellt, und hat nun die von ihm auch wirklich zu vollbringende sittliche Aufgabe, in immer engere Gemeinschaft mit Ahura-Mazda zu treten, und den Angra-mainyus und alle seine Werke zu bekämpfen. Die Sittlichkeit ist ein Kampf, und ruht nicht auf bloßen natürlichen Gefühlen und Trieben, sondern auf dem bestimmten Bewußtsein von dem heiligen Willen des guten Gottes, auf dem den Menschen ausdrücklich geoffenbarten Wort. Dadurch ist aller Naturcharakter von dem Sittlichen abgestreift, und dasselbe in das rein geistige Gebiet gesetzt, und zugleich ist die subjective Willkür der semitischen Völker überwunden, und für das Sittliche ein objectives, rein geistig aufzunehmendes Gesetz gewonnen. Das geoffenbarte heilige Wort ist die mächtigste Waffe gegen Angra-mainyus. — Dieser sittliche Kampf ist ein viel kräftigerer als in Aegypten, denn er ist sich des einstigen Sieges auch für die geschichtliche Welt in freudiger Hoffnung bewußt. Der Aegypter hat seinen Gott, der zugleich sein sittliches Vorbild ist, als einen für die gegenwärtige Welt überwundenen, in der Unterwelt; der Perser ist zum muthigen Mitkämpfen mit dem beharrlich gegen das Böse kämpfenden und demselben auch für die Jetztwelt nicht unterliegenden Ahura-Mazda berufen. Der Perser weiß sich als einen Gottesstreiter und sehnt sich nicht trauernd nach der Unterwelt; er hat in seinem sittlichen Ringen ein hohes Object, einen Gott und seine Schöpfung, zu bekämpfen, — ein hohes Ziel: Erlösung der Welt von dem Bösen, — eine hohe Zuversicht zu dem Siege, denn einst kommt der Erretter, Çaoschyanç (Soschiosch, d. h. der Helfer), der den Sieg vollendet. Es ist nicht zufällig, daß die Perser, die gegen fremde Religionen, besonders gegen allen sinnlichen Bilderdienst feindselig auftraten, stets eine hohe Achtung gegen die Juden bewiesen, in deren höherer Gottes-Idee ihnen doch etwas Verwandtes entgegentrat.

Der religiösen Voraussetzung entsprechend trägt die persische Sittlichkeit zunächst verneinenden Charakter; aber in völlig anderer Weise als bei den Indiern. Während letztere sich gegen das Dasein, besonders das persönliche Wesen des Menschen richten, richtet sich die persönliche Sittlichkeit, in vollstem Bewußtsein von der Geltung der Persönlichkeit, verneinend gegen alles, was der Welt des Angra-mainyus angehört. Reinigung von allem, was wirklich oder auch nur symbolisch mit dem Bösen, dem Tode, der Fäulniß in Berührung ist, Tödtung von giftigen und schäd-

lichen Thieren u. dgl. sind nicht bloß sittliche Forderung, sondern selbst Kultushandlungen, und der Avesta beschäftigt sich sehr angelegentlich mit genauen Vorschriften hierüber.

Aber auch die positive Seite des sittlichen Lebens ist in dem sittlichen Bewußtsein der Perser viel höher ausgebildet als bei den frühern Völkern. Die Perser errangen sich bei ihren Zeitgenossen den Ruf hohen sittlichen Ernstes, gegenüber der Ueppigkeit der semitischen Völker. Sie waren ein sehr rühriges, thatkräftiges Volk; Trägheit stammt von Angra-mainyus; Arbeit, besonders Ackerbau, Landesverbesserung ist Gesetz des guten Gottes und heilige Pflicht; das ist ähnlich wie in der chinesischen Sittlichkeit, aber aus einem andern Grunde; die Chinesen arbeiten für die Gegenwart, die Perser für die Zukunft. — Die sittliche Beziehung zu andern Menschen ist zart und edel; hohe Achtung der Persönlichkeit in jeder Beziehung ist die Grundlage der gesellschaftlichen Tugend. Ehrlichkeit, strenge Wahrhaftigkeit, hohes persönliches Ehrgefühl unterscheidet die persische Sittlichkeit streng von der ostasiatischen. Es ist eine thatkräftige, männliche Sittlichkeit.

Da wo das Böse nicht mehr ein bloß abstractes, eine Eigenschaft des Daseins ist, sondern eine concrete, schuldvolle Wirklichkeit, nicht bloß ein Neutrum, sondern von der Persönlichkeit getragen, da erst wird es Ernst mit dem sittlichen Kampfe gegen dasselbe. Der Chinese arbeitet still und emsig in mechanischer Rührigkeit, der Indier duldet, der Aegypter trauert und sehnt sich von der Welt fort, der Semite tobt und genießt, der Perser kämpft in männlich-sittlichem Ernst. Das Unwahre an seinem sittlichen Bewußtsein ist aber wesentlich dieß, daß er das Böse von sich auf die Götterwelt abwälzt, das Böse in seinem eigenen Herzen nicht erkannt hat

§. 11.

Das sittliche Bewußtsein der Griechen ist von dem der Perser sehr verschieden; über dasselbe hinausgehend, scheint es die in dem persischen Bewußtsein liegende Annäherung an die christliche Auffassung wieder in größere Ferne zu rücken. Der heidnische Geist konnte bei dem persischen Dualismus nicht stehen bleiben; die Griechen suchen die Versöhnung des Gegensatzes in der Welt dadurch, daß sie denselben in die Vergangenheit setzen, während die Gegenwart durch den bereits am Anfange der Geschichte errungenen Sieg des persönlichen Geistes über die ihm widerstrebenden Naturmächte die Harmonie des Daseins zeigt; — im Dualismus der Liebe hebt sich der des feindseligen Widerspruchs auf. Kein böser Gott und keine dem per-

sönlichen Geiste feindselige Naturmacht tritt der sittlichen Thätigkeit gegenüber. Die Sittlichkeit ist nicht Kampf, sondern stetige Entwickelung des an sich guten und reinen Menschen; der eignen in sich harmonischen Natur folgend, das in sich schöne Dasein der Welt genießend, aber den sinnlichen Genuß durch geistige Gestaltung verklärend und alle Seiten des sinnlichen wie des geistigen Lebens gleich sehr entfaltend, gelangt der Mensch zu der harmonischen Vollendung seiner Persönlichkeit, dem höchsten Ziel des sittlichen Strebens. Das Schöne ist an sich das Gute; des Schönen sich freuend und das Schöne schaffend ist der Mensch sittlich. Kampf ist nicht gegen eine zu vernichtende Welt des Bösen, nicht um einer zu verwirklichenden sittlichen Idee willen, sondern um die volle Persönlichkeit des Helden herauszubilden. Der Grieche kämpft um des Kampfes willen; auch der Kampf ist Genuß, ist heroisches Spiel. Griechisches Ideal ist die starke jugendliche Persönlichkeit, in der Götterwelt der jugendliche Apollo, in der Heldenwelt Achilles — bis am Ende der griechischen Geschichte Alexander die weltgeschichtliche Erscheinung desselben ist. Aber alles Ideale haftet an der Heldenperson; eine bleibende sittliche, weltgeschichtliche Wirklichkeit konnten die Griechen nicht schaffen; es fehlte der positiv-weltgeschichtliche Zweck; Alexanders welterobernde Thaten sollten und konnten nur die Person des Helden verherrlichen, mußten mit seinem Tode zerfallen, und die Griechen wurden eine leichte Beute des Volkes, welches mit eiserner Beharrlichkeit dem positiven Zweck einer geschichtlichen einheitlichen Wirklichkeit nachstrebte und die Person demselben schlechthin unterordnete. Die sittliche Idee ist den Griechen mehr Gegenstand des künstlerischen Genusses als der sittlichen Verwirklichung. Für die thatsächliche Grundlage des höheren sittlichen Lebens, die Familie, ist das sittliche Bewußtsein äußerst mangelhaft, und die Idee des Menschen an sich ist noch nicht in das Bewußtsein getreten; nur der Hellene, nicht der Barbar, gilt als wahrhaft sittliche Persönlichkeit. Die Sklaverei ist die unentbehrliche Grundlage des freien Staates.

Wir haben es hier noch nicht mit der Philosophie, sondern nur mit dem sittlichen Volksbewußtsein zu thun, welches mit jener keineswegs zusammenfällt. Der frühere Gegensatz des Daseins, welcher in allen heidnischen Religionen zum Bewußtsein kommt, zunächst als Gegensatz von Natur und Geist, dann bei den Persern zu einem sittlichen umschlägt, ist

bei den Griechen zwar nicht vollkommen aufgehoben, — das Heidenthum kommt über denselben auch nie hinaus, — aber doch in einen Einklang aufgelöst, — den wir vom christlichen Standpunkt aus freilich für einen täuschenden erkennen. Das Bewußtsein jenes Gegensatzes spricht sich in den Mythen von vergangenen Kämpfen zwischen den geistigen Göttern und den titanischen Naturmächten aus; jene blieben die Sieger, und die Gegenwart zeigt die friedliche Einigung der Gegensätze; überall, auch in der Götter- und Menschenwelt sind Geist und Natur in harmonischer Einheit; nirgends bloßer Geist, nirgends bloße Natur. Was als feindliche Macht über den persönlichen Geist erscheint, ist vor der Menschengeschichte schon überwunden; kein feindseliger, böser Gott stört den schönen Einklang des Daseins; die Titanen sind in den Tartarus gestürzt. Die Grundlage griechischer Sittlichkeit ist darum die Freude am Dasein, die Liebe als Genuß; der Mensch hat nicht sein Dasein und seine Wünsche zu opfern, sondern jenes nur zu erhöhen, diese, insofern sie den Charakter jenes Einklangs, des Schönen, tragen, zu erfüllen; er hat nicht, wie der Indier, der Welt zu entsagen, sondern sie, die überall das Gepräge des Schönen zeigt, zu genießen, in behaglichem Frieden mit ihr zu bleiben; — hat nicht, wie der Perser ihre Wirklichkeit, als vom Bösen durchflochten, zu bekämpfen, sondern von ihr die Früchte der Glückseligkeit zu pflücken. Die griechische Sittlichkeit ist die Sittlichkeit dessen, dem es ohne schweren innern Kampf wohl zu Muthe ist.

Der Hellene hat in dem Bewußtsein der Harmonie des Daseins einerseits einen mächtigen Antrieb zur Tugend; er will diese Harmonie bewahren, ist darum im Allgemeinen liebevoll, offen, ehrenhaft, er zeigt bis zu einem gewissen Grade auch Edelmuth gegen die Feinde, hat Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit, — aber er hat andrerseits in jenem Bewußtsein auch die Neigung, es sich mit dem Sittlichen leicht zu machen; er glaubt das Gute schon ergriffen zu haben und eines schweren Kampfes um dessen Besitz nicht zu bedürfen, glaubt in seinen natürlichen Neigungen auch schon das Rechte zu haben. Er hat also die Neigung, sich gehen zu lassen; selbst ausschweifende Lüste gelten für erlaubt, wenn sie nur unter der Form des Schönen auftreten. Die Schönheit der Erscheinung beschönigt die Sünde; und Aphroditens Kult gewährt der Sinnlichkeit selbst eine religiöse Stütze. Griechische Weichlichkeit und Ueppigkeit, nur von den Spartanern gehaßt, wurden bei den Römern zum Sprüchwort; und auch die düstern Leidenschaften des Hasses und der Rache fanden in dem griechischen Bewußtsein wenig Rüge; an des Helden Hektors Mißhandlung nahm kein Grieche Anstoß. Die Tugendhaftesten wurden nicht geachtet, sondern verbannt, die Schmeichler geehrt, die Freunde der Wahrheit gehaßt oder getödtet.

Der hohe Sinn für Schönheit erhebt zwar auch das sittliche Bewußtsein zu höherer harmonischer Erfassung des Bildes sittlicher Schönheit, und die Dichter zeichnen sittliche Ideale mit Meisterhand. Aber diese Ideale sind mehr für den ästhetischen Genuß als für die sittliche Nachahmung. Auch die Sittlichkeit wird dem Hellenen zum Schauspiel, und bei keinem heidnischen Volk ist der Gegensatz zwischen dem Ideal und dem Leben so groß als bei dem, welches das Ideal am höchsten erfaßte. Für das praktische Leben waren die Anforderungen des sittlichen Bewußtseins andere als für die Poesie; dasselbe Volk, welches weibliche Ideale, wie die Penelope, Antigone, Elektra, mit Begeisterung im Gesange hörte und auf der Bühne schaute, stellte im wirklichen Leben die Weiblichkeit, die Ehe und das Familienleben überhaupt viel niedriger als die Chinesen und als die Germanen, — und nicht bloß in der bescholtenen Unsitte der lüderlichen Welt, sondern auch in der sittlichen Anschauung der Höchstgebildeten galten, besonders seit des Perikles berüchtigter, auch von Sokrates verehrter Aspasia, Hetären höher als die Hausfrauen und wurden die eigentlichen Vertreterinnen weiblicher Bildung und die Ideale weiblicher Anmuth. Sparta zerstörte durch seine Gesetzgebung grundsätzlich die Familie, — und die nothwendig gewordenen Strafgesetze gegen Hagestolze waren nur ein Beweis, wie volksthümlich jene familienfeindliche Gesetzgebung war;[1]) — Solon fand es im Interesse des Staates für nothwendig, die natürlichsten Pflichten des Ehestandes durch Strafgesetze wenigstens innerhalb einer Mindestforderung zu schützen;[2]) so groß war schon zu seiner Zeit die allgemeine Abneigung vor dem Ehestande, der, obgleich Grundlage aller wahren Sittlichkeit, in der Blüthezeit Griechenlands fast nur noch als ein nothwendiges Uebel betrachtet wurde. Abtreiben der Leibesfrucht und Aussetzung der neugeborenen Kinder war Elternrecht, welches nicht bloß durch die Gesetze geschützt, sondern selbst von den höchststehenden Philosophen vertheidigt wurde. Die Verirrung nicht bloß der lüderlichen Unsitte, sondern des allgemeinen sittlichen Bewußtseins bekundete sich am unzweideutigsten in der selbst von Philosophen beschönigten widernatürlichen Unzucht,[3]) und das düstere Gemälde des Apostels Paulus nicht bloß von der griechischen Sittlichkeit selbst, sondern auch von dem sittlichen Bewußtsein der Griechen (Röm. 1, 21 ff.), wird durch die geschichtliche Wirklichkeit vollkommen bestätigt. Bei dem Bestreben der Neuzeit, die christliche Weltanschauung durch die „klassische" zu verklären, dürfen diese Thatsachen nicht aus den Augen gelassen werden. Die heidnischen Deutschen stehen an Sittlichkeit bei weitem höher als die Griechen.

---

[1]) Plato, Sympos., S. 192. Hermann, Lehrb. der Privatalt. S. 138.

[2]) Plutarch, Solon, c. 20. — [3]) Siehe unten §. 14, u. Hermann, S. 139.

So ausgebildet auch das sittliche Bewußtsein von dem Werth und der Würde der Persönlichkeit ist, so gilt die Menschenwürde doch nur den freien Hellenen, an Zahl dem bei weitem kleinsten Theile des griechischen Volkes. (In Attika waren zur Blüthezeit 400,000 Sklaven, in Korinth 460,000). Der Barbar und der Sklave hat kein Recht an die volle Geltung der Persönlichkeit. Freiheit ohne Sklaverei ist dem Griechen ein Widersinn. Die im Allgemeinen milde Behandlung der Sklaven war mehr Ausdruck natürlicher Gutmüthigkeit und des eigenen Interesses als des anerkannten Rechtes, und die spartanischen Sklaven-Ermordungen waren des Staates und der Staatsbürger unangezweifeltes Recht; und auch Plato und Aristoteles wissen sich keinen Staat und keine Freiheit zu denken ohne die persönliche Unfreiheit der Sklaverei. Das Volk der „Humanität" beschränkt dieselbe nur auf die Sklavenbesitzer; und je höher das Recht und die Macht der Freien steigt, um so größer und schneidender wird auch die Rechtlosigkeit der Sklaven. Daß dieselben nur vernünftige Hausthiere seien, war ein allgemeingiltiger, auch von Aristoteles anerkannter Satz.

Steht die Wirklichkeit des sittlichen Bewußtseins und des sittlichen Lebens der Griechen in vieler Beziehung weit unter dem anderer heidnischen Völker, so ist dennoch die derselben zu Grunde liegende sittliche Idee eine höhere. Was in der christlichen Weltanschauung die Voraussetzung alles wahrhaft sittlichen Lebens ist, die Versöhnung des Widerspruchs und des Gegensatzes in dem wirklichen Dasein, das höhere Recht und die höhere Macht des persönlichen Geistes über das unfreie Natursein, das ist bei den Griechen, obgleich heidnisch verzerrt, in höherer Weise anerkannt als bei den früheren heidnischen Völkern. Nur der durch die geschichtliche Versöhnungsthat von der Macht der sündhaften Natürlichkeit erlösete, nun erst zu wahrhaft sittlicher Persönlichkeit frei gewordene Mensch vermag nach christlicher Auffassung die wahre Sittlichkeit zu vollbringen; — auch der Hellene macht die Versöhnung des Gegensatzes, die wirkliche Harmonie des menschlichen Wesens und des Daseins überhaupt zur Voraussetzung der Sittlichkeit, und erfaßt diese Versöhnung als eine zwar vor die Menschengeschichte fallende, dennoch aber durch die That des persönlichen Geistes vollbrachte, während bei den früheren Völkern, wo das Bewußtsein des innern Gegensatzes und Widerspruchs vorhanden ist, das Recht des persönlichen Geistes entweder abgewiesen, oder doch in seiner Verwirklichung erst in die Zukunft gelegt wird, sei es in das Leben nach dem Tode, sei es an das Ende der Weltgeschichte. Freilich ist dieser Gedanke der Versöhnung nur dadurch möglich geworden, daß das Bewußtsein sittlicher Schuld von dem zu versöhnenden Widerspruch

fern gehalten, dieser vielmehr als ein ursprünglicher, kosmischer gefaßt wird, und daß nicht der Mensch sondern die persönlichen Götter in ihn eintreten und kämpfend überwinden, während für die Menschen nur die genußvolle Wiederholung desselben im kunstreichen Spiel übrig bleibt; — die olympischen Spiele sind die Erinnerung an die Titanenkämpfe; — und das ganze sittliche Leben wird demgemäß dem Griechen zum künstlerischen Spiel; — aber der Grundgedanke ist doch immerhin ein hochwichtiger, — der Gedanke, daß nur der durch Versöhnung des Widerspruchs des wirklichen Daseins frei gewordene Mensch der Sittlichkeit fähig ist. Daß die Durchführung dieses Gedankens nach allen Seiten hin abgeschwächt ist, daß der Grieche in seinem sittlichen Bewußtsein aus dem genußvollen Spiel nicht zum vollen Ernst hindurchbringt, das ist eben der heidnische Charakter dieses Bewußtseins. Und selbst darin, daß dem Hellenen das Sittliche so leicht erscheint, liegt die Ahnung des wahren Gedankens, daß dem sittlich frei gewordenen Menschen das sittliche Gesetz nicht mehr als ein Joch, als eine Last erscheint, sondern die unmittelbare, ungezwungene, von Seligkeitsgefühl getragene Lebensäußerung des geheiligten Menschen ist. Keinem Volke des Heidenthums wird die Sittlichkeit zu einer so leichten Aufgabe als den Hellenen. Der Grieche kennt kein mit objectiver Auctorität das sittliche Subject zum Gehorsam nöthigendes, sittliches Gesetzbuch, und selbst die moralisirenden Philosophen halten sich, — im schneidenden Unterschiede von den Chinesen, Indiern und selbst den Persern, — fast immer nur im Gebiete allgemeiner Gedanken, geben selten bestimmte, das Einzelne berücksichtigende Vorschriften. Das freie Subject trägt das Gesetz in sich selbst und beugt sich nicht unter ein ihm fremdes, gegenständliches. Das ist nur eine heidnische Verzerrung des an sich wahren Gedankens, daß dem geistlich Wiedergeborenen das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben ist, und sein Joch ihm sanft und seine Last ihm leicht ist. Erinnert das chinesische und persische Bewußtsein an das der Hebräer, so das griechische an das christliche, besonders in der Fassung desselben von Seiten des Apostels, der unter den Griechen wirkte. Daß bei den Griechen der entsprechende Gedanke auf unwahrer Grundlage ruhte und in der Ausführung verderblich wirkte, zum sittlichen Leichtsinn führte und thatsächlich eine in vieler Beziehung geringere Sittlichkeit schuf, als die der Chinesen, Indier und Perser, das beweis't nicht die Verkehrtheit des Gedankens an sich, sondern nur die Verkehrtheit des natürlichen Menschen, der alle ihm zugängliche Wahrheit in den Dienst der Sünde nimmt, und bestätiget das Wort: „Nur wen der Sohn frei macht, der ist recht frei." Wer innerlich unfrei ist, aber sich frei dünkt, ist sittlich in größerer Gefahr, als wer unfrei sich auch unfrei weiß. Der Grieche erscheint sittlich verant-

wortlicher und schuldiger als die andern Heiden, weil er höhere Erkenntniß hat; und des Apostels sittliches Urtheil über die Heiden (Röm. 1, 18 ff.) trifft die Griechen in viel höherem Grade als die übrigen Heiden.

§. 12.

Zu einer philosophischen Gestaltung[1]) erhob sich das sittliche Bewußtsein der Griechen bestimmter erst durch Sokrates; vorher finden wir fast nur praktische Moral in einzelnen Sittensprüchen, ohne weitere Begründung und Entwickelung. Sokrates, weniger über metaphysische Fragen als über das Gute speculirend, gründet nicht bloß das Sittliche auf das philosophische Erkennen, sondern findet in diesem auch das Wesen und den Gipfelpunkt des Sittlichen. Das Wissen ist die höchste Tugend, aus welcher unmittelbar und mit innerer Nothwendigkeit alle andern folgen; ein Widerspruch zwischen Erkennen und Wollen ist undenkbar; praktisch bekundet sich die Sittlichkeit in der Unterordnung der vernunftlosen Begierden unter die vernünftige Erkenntniß, im Besondern in dem Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze. Ohne Bewußtsein von der Macht des Bösen in dem natürlichen Menschen faßt Sokrates das Sittliche im Wesentlichen nur nach dem Maß verstandesmäßiger Berechnung des äußerlich Zweckmäßigen. Seine Bedeutsamkeit für die Moralphilosophie liegt in der Hinweisung auf die vernünftige Erkenntniß als die Quelle des Sittlichen, und auf das der subjectiven Willkür entrückte Gute als Zweck des vernünftigen Strebens.

Die Griechen beschäftigten sich sehr früh mit dem Sittlichen; die ältesten sogenannten Weisen sind meist Moralisten. Es dauerte aber lange, ehe man Einheit und Zusammenhang in die vereinzelt hingestellten, mehr auf Beobachtungen gegründeten Sittensprüche brachte. Die eigentliche Philosophie beschäftigte sich aber zunächst mit rein metaphysischen Fragen, und die sittlichen Ansichten waren bei den ersten Philosophen meist nur eine mit ihrer eigentlichen Speculation wenig zusammenhängende Beigabe von Bemerkungen und Lebensregeln.

Erst Sokrates brachte die Philosophie, wie man sagte, vom Himmel zur Erde; sie ist bei ihm wesentlich moralisch, und von der bloß metaphysischen Speculation wendet er sich mit einem gewissen Widerwillen ab;

---

[1]) Siehe Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen, 1856.

auch bei dem Gedanken Gottes überwiegt die sittliche Seite der göttlichen Thätigkeit. — Erkenntniß des Guten ist ihm die Hauptsache der Philosophie; aber eben weil hier die Sittenlehre rein aus der Philosophie entspringt, überwiegt auch in ihr die Seite der Erkenntniß weit über die des Gemüthes. Die Sittenlehre des Sokrates ist eine kalt verständige Berechnung; sie hat nicht, wie die christliche, eine geschichtliche Grundlage und Voraussetzung, sondern wird rein a priori gefunden. Schon daraus folgt, wie aus dem griechischen Bewußtsein überhaupt, daß von einer natürlichen Verderbniß des Menschen, von der Nothwendigkeit einer geistlichen Umwandlung desselben keine Rede sein kann. Der Mensch ist von Natur durchaus gut, ist in seiner Freiheit nicht bloß zunächst noch unentschieden, sondern hat von Natur eine entschiedene Neigung zum Guten, wie die Vernunft ein natürliches Streben nach Wahrheit hat. Das Böse ist aus dem bloßen Willen gar nicht zu begreifen, sondern nur aus dem Irrthum. Der menschliche Verstand kann irren, und das aus dem Irrthum folgende Thun ist das Böse; ohne Irrthum gäbe es kein Böses, und es ist schlechterdings unmöglich, daß ein Mensch das für gut Erkannte nicht auch wollen sollte. Das Böse liegt nur darin, daß der Mensch irrthümlicher Weise etwas für gut hält, was es nicht ist. Es kommt also nur darauf an, die Menschen zur Erkenntniß zu führen, so werden sie auch tugendhaft handeln. Der Beweggrund zum Sittlichen ist nicht die Liebe, sondern die Erkenntniß; belehren ist bessern. Es giebt daher weder eine unbewußte Neigung zum Bösen, noch eine unbewußte Tugend; der Philosoph ist auch der Tugendhafte, und nur der Philosoph kann wahre Tugend üben; der Unwissende ist auch unsittlich. Das *γνῶθι σεαυτόν* ist die Voraussetzung aller Sittlichkeit, aber nicht in dem uns geläufigen Sinne, daß es die Erkenntniß des zur Sünde neigenden Herzens sei, sondern nur in dem Sinne einer Erkenntniß des logischen Wesens des denkenden Geistes, — nicht einer Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit, sondern höchstens der eigenen Unwissenheit. In seinen Gesprächen denkt Sokrates nicht daran, die Menschen zur Erkenntniß ihrer sittlichen Verderbniß zu führen, sondern er will sie überzeugen, wie wenig sie noch wissen. — Die Sittenlehre ist also einseitige Erkenntnißlehre. Es giebt eigentlich nur eine Tugend, und dieß ist die Weisheit, d. h. das Wissen, und alle andern Tugenden sind nur verschiedene Gestalten dieser einen Tugend. [1])

---

[1]) Aristot. Eth. Nic. VI, 13; III. 6. 7; dessen Eth. Eud. I, 5; VII, 13; und Magn. Mor. I, 1. 9; II, 6; Xenoph. Mem. I, 1, 16; III, 9, 4. 5; IV, 6, 6; Plato, Lach. p. 194 ff. Apol. p. 26. Diog. L. II, 31.

Praktisch bekundet sich die Weisheit überwiegend in der Selbstbeherrschung, d. h. in dem Beherrschen aller Neigungen, Stimmungen, Gefühle und Leidenschaften durch die Erkenntniß. Der Mensch muß immer Herr seiner selbst bleiben, in allen noch so verschiedenen Lagen immer bei dem Erkannten fest und mit sich im Einklang bleiben, nicht von bewußtlosen Begierden sich leiten lassen. Und da mir meine Erkenntniß nicht geraubt werden kann, die wechselnden Gefühlsstimmungen aber der Erkenntniß unterworfen werden: so hat der Mensch in dieser Festigkeit zugleich die volle Glückseligkeit, und der Weise ist nothwendig auch glückselig; und diese Glückseligkeit hängt nur von ihm selbst ab. Darin besteht die Freiheit des Weisen.

Wissen, Tugend und Glückseligkeit sind also von einander nicht wesentlich verschieden, sind nur verschiedene Seiten derselben Sache. Indem Sokrates das Gute wesentlich in das Wissen setzt, erhebt er es über die zufällige Willkür des einzelnen Subjectes, denn die Wahrheit steht nicht in dessen Belieben. Das Gute hat so eine von dem einzelnen Subject unabhängige Geltung, und die vernünftigen Menschen müssen als solche dasselbe anerkennen. Die sittliche Idee hat also einen allgemeinen, nothwendigen Inhalt gewonnen; und Sokrates erkennt die objective Bedeutung derselben darin an, daß er die rechte Weisheit nur Gott zuschreibt.[1])

Diese allgemeinen Gedanken sind die wissenschaftliche Grundlage der folgenden Philosophieen. Sokrates selbst bringt es über dieselbe nicht hinaus. Wenn es sich um Erfüllung jener allgemeinen Gedanken mit bestimmterem Inhalt handelt, so verweis't er auf die bürgerlichen Gesetze, in deren Erfüllung der Mensch die Sittlichkeit vollbringe. Seine Sittlichkeit ist also nur griechische Bürgertugend, hat keinen höheren, idealen Inhalt. Den Gesetzen des Staates gehorchen ist die Summe aller Pflichten; *δικαιος* ist so viel als *νομιμος*. Den Freunden Gutes thun, den Feinden Böses, ist sittliche Forderung,[2]) obwohl Unrecht leiden besser ist, als es thun; jenes an den Feinden verübte Böse ist eben nicht Unrecht, sondern rechtmäßige Vergeltung.[3])

Im Allgemeinen zeigt sich bei Sokrates ein trockenes, prosaisches Nützlichkeitsstreben vorherrschend. Es fehlt seinen sittlichen Anschauungen, so weit sie nicht bei Plato idealisirt sind, durchaus an idealer Begeisterung. In seinem eigenen sittlichen Leben erhebt sich Sokrates keineswegs über die gewöhnliche griechische Sittlichkeit, und es gehörte die ganze Flachheit der deistischen Aufklärerei dazu, um Sokrates unter den sittlichen Idealen

---

[1]) Plato, Apol. p. 23. — [2]) Xenoph., Mem. II, 6, 35.

[3]) Plato, Rep. I. p. 335. Crito. p. 49.

neben Christum zu setzen. In Plato's Symposion übertrifft Sokrates alle andern im Trinken und trinkt, ohne selbst betrunken zu werden, die ganze Gesellschaft nieder, — und doch ist der platonische Sokrates schon bedeutend idealisirt. Bei Xenophon [1]) geht er mit einem Freunde zu einer Hetäre, welche eben einem Maler Modell steht, und belehrt sie über die Kunst, Männer zu fangen. Die Art, wie ihn selbst noch Zeller in seiner Geschichte der griechischen Philosophie rechtfertigt, ist sehr verunglückt. Wenn Sokrates in solchem Falle nichts Besseres weiß, als dialektische Uebungen zu machen, so ist sein sittliches Urtheil über die Sache selbst doch deutlich genug. Die Art, wie er sich sonst zu der griechischen Wollust verhält, [2]) bekundet die tiefe Versunkenheit des sittlichen Bewußtseins auch bei dem Philosophen. Von sittlicher und Familienliebe hat Sokrates, so weit wir von ihm wissen, kaum eine Ahnung. Als den zum Tode Verurtheilten seine Gattin mit ihrem Kinde im Gefängniß besucht, um Abschied zu nehmen, sagt Sokrates nur trocken zu seinen Freunden: „führe doch einer das Weib von hier hinweg nach Hause;" sie wird von einem Sklaven hinausgeführt, und Sokrates gedenkt in seiner letzten langen Abschieds-Rede der Gattin und der Kinder mit keinem Worte. — Seine griechischen Tugenden sind anzuerkennen, jedenfalls erhebt er sich aber auch nicht über dieselben.

§. 13.

Von Sokrates gingen mehrere von einander verschiedene Schulen aus, deren Eigenthümlichkeit und Unterschied besonders in den ethischen Auffassungen beruht.

Die Kyniker (durch Antisthenes) heben von der Lehre des Sokrates die ethische Bedeutung des Erkennens in dessen praktischer Anwendung einseitig hervor. Erkenntniß schafft unmittelbar das Gute; die Tugend, ausschließlich auf der Erkenntniß ruhend, ist das höchste Ziel des menschlichen Lebens. Sie bekundet sich wesentlich in dem Kampfe gegen die vernunftlosen Begierden; Begierdelosigkeit ist höchste Tugend.

Ihnen gegenüber heben die Kyrenaiker (durch Aristippos) die andere Seite des Weisheitslebens, die Glückseligkeit hervor. Glückseligkeit ist das höchste Gut, darum der höchste Zweck des Sittlichen; die Tugend ist nur Mittel zum Zweck. Die Glückseligkeit aber besteht in dem Gefühle der Lust, ist Genuß. Der Genuß also ist das Ziel des sittlichen Strebens; in ihm wird der Mensch erst frei, weil die ihn drängende Begierde zur Ruhe kommt.

---

[1]) Mem. III, 11. — [2]) Ebend. I, 3, 14. 15.

Beide Schulen wollen einen objectiven Grund für das Sittliche erlangen; in Wirklichkeit aber haben beide einen durchaus subjectiven; die Kyniker gehen von der subjectiven Erkenntniß und dem durch sie bestimmten Willen aus, die Kyrenaiker von dem Gefühl.

Beide Schulen sind gleich einseitige Gestaltungen der noch unentwickelten Sokratischen Gedanken. Sind Wissen, Tugend, Glückseligkeit wesentlich eins, so ist es gleichgiltig, von welcher dieser Seiten man ausgeht, ob man sagt, die Tugend besteht in dem unbedingten Gehorsam gegen das Wissen, oder in dem Streben nach Glückseligkeit; und der Kyniker hat also Recht, wenn er behauptet: der Erkenntniß folgend brauche ich nicht nach der Empfindung der Lust oder Unlust zu fragen, denn die wahre Glückseligkeit folgt nothwendig aus der Tugend, und wenn die Empfindung widerspricht, so ist sie als eine falsche zu verachten. Der Kyrenaiker hat ebenso Recht, wenn er behauptet: dem Gefühle der Glückseligkeit folgend brauche ich nicht nach philosophischem Wissen zu fragen, denn da die Glückseligkeit nothwendig aus der Tugend folgt, so habe ich in dem Lustgefühl die Gewißheit, daß ich Tugend übe, also daß ich auch das Gute richtig erkenne.

Die Kyniker machen die Verstandesrichtung des Sokrates durchgreifend; es giebt für das Gute im weitesten Sinne des Wortes kein anderes Entscheidungsmerkmal als die Erkenntniß. Die Erkenntniß des Guten und das ausschließlich auf ihr ruhende Handeln ist aber auch das Einzige, was für den Menschen Werth hat. Nur das Gute in diesem Sinne ist schön, und nur das Böse ist häßlich; alles sonst für die Sinne oder das Gefühl Angenehme ist vollkommen werthlos; auch alles Wissen, was sich nicht auf das Gute bezieht, ist unnütz. Die wahre Freiheit ruht in der vollkommenen Gleichgiltigkeit gegen alles, was außer dem individuellen Geiste ist. Alles Böse ruht auf dem Irrthum, hat seine Quelle in falschen Eindrücken und Vorstellungen, durchaus nicht im Herzen. Der Weise ist kraft seiner Erkenntniß auch frei von allem Bösen.

Die Selbständigkeit des persönlichen Geistes wird hier in der allereinseitigsten Weise erfaßt, als verächtliche Abwendung von aller gegenständlichen Wirklichkeit, als Pochen auf die hier jedenfalls noch sehr ungereifte und zufällige subjective Erkenntniß, als vollständige Vereinzelung des auf seiner Meinung eigensinnig feststehenden Subjectes. Daher völlige Gleichgiltigkeit gegen alles äußerliche Dasein, selbst gegen die geschichtliche Wirklichkeit und gegen die gesellschaftliche Sitte, Abstreifen aller Ehrfurcht vor der gegenständlichen Wirklichkeit des in der Geschichte sich entwickelnden Geistes. So viel Wahres in dem Grundgedanken des

Kynismus auch liegt, so wird seine praktische Gestaltung bei den mangelhaften Voraussetzungen fast nothwendig zum Zerrbild, zu einem ungezogenen Trotz eines noch unreifen Geistes, der in Erscheinungen wie der des Diogenes zu Tage kommt. Es bekundet sich in dieser Schule der Stolz einer leicht befriedigten Selbstgerechtigkeit, die hochmüthige Vereinzelung des von aller objectiven Gestalt des vernünftigen Geistes sich lossagenden Subjectes.

Die Kyrenaiker kehren die andere Seite heraus. Eine Glückseligkeit, die ich nicht als Lust empfinde, ist gar keine. Macht die Tugend glücklich, so muß ich dieß alsbald auch fühlen. Was also wahrhaft gut ist, das muß sich als solches sofort an der Empfindung ausweisen; und umgekehrt, was mich als Lust erregt, muß gut sein, sonst gäbe es ja noch eine andere Glückseligkeit als die durch die Tugend gewirkte. Zwischen Lust und Lust kann daher kein wesentlicher sittlicher Unterschied sein; die Lust- oder Unlustempfindung führt mich also ganz sicher in dem Gebiete des Sittlichen. Die Hauptsache der praktischen Weisheit ist also, sich das Gefühl der Lust zu verschaffen; die Betrachtung muß sich erst an dieses anschließen. Durch Betrachtung z. B. finde ich, daß Mäßigkeit eine Tugend ist, weil Unmäßigkeit Schmerzen hervorruft. Die rechte auf diese Grundlage zu begründende Weisheit besteht also in der verständigen Abmessung des Maßes jeder Lust, nicht aber in der Erkenntniß allgemeiner Grundsätze; solche giebt es außer dem angegebenen gar nicht, sondern für jeden Genuß gilt ein anderer Maßstab, der eben hauptsächlich nur durch die Erfahrung gefunden wird.

§. 14.

Plato giebt der griechischen Sittenlehre eine tiefsinnige, wissenschaftliche Grundlage und Ausbildung. Die Welt ist ein Ausdruck der göttlichen Ideen, ein Schönes. Das der göttlichen Idee Entsprechende, Gottähnliche, ist gut. Der Mensch hat kraft seiner vernünftigen Geistigkeit das Gute mit Bewußtsein und Freiheit zu vollbringen; Wesen der Tugend ist das Wohlgefallen an dem Guten als dem wahrhaft Schönen, die Liebe. Als in sich selbst die Harmonie der Seele darstellend, ist die Tugend auch die Bedingung wahrer Glückseligkeit; aber nicht das unmittelbare Lustgefühl, sondern die vernünftige Erkenntniß entscheidet über das Gute, und sie wirket dasselbe unmittelbar. Die Tugend ist also weder für die Lust gleichgiltig, noch besteht sie in ihr, sondern sie wirket sie. Jedoch bleibet alle Tugend wegen der dem Dasein wesentlich anhaftenden Unvollkommenheit für das irdische Leben

immer unvollkommen; das leibliche Dasein des Menschen selbst ist ein Hinderniß des wahrhaft Guten.

Die Tugend ist ihrem Wesen nach eine einige, aber sie offenbart sich vermöge ihrer Beziehung zu den mannichfaltigen Seelenkräften und Lebenserscheinungen als eine vierfache, als Weisheit, Mannhaftigkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, von denen die erste die grundlegende ist und die andern beherrscht.

Die Sittlichkeit ist aber nicht eine bloß der Einzelperson angehörige, sondern hat ihre volle Wirklichkeit erst in dem sittlichen Gesammtwesen, dem Staate, welcher nicht sowohl auf der Familie und der sittlichen Gesellschaft ruht, als vielmehr die ausschließliche Gestalt des sittlichen Gemeinschaftswesens ausmacht und die Familie und alle andern sittlichen Gemeinschaften erst aus sich erzeugt und mit unbedingter Machtvollkommenheit beherrscht. Der Absolutismus des Staats zehrt alles Recht der sittlichen Persönlichkeit und der Familie in sich auf, und nicht als Mensch, nicht als Familienglied, sondern allein als Staatsbürger vermag der Einzelne die wahre Sittlichkeit zu vollbringen. Aber auch nur eine geringe Zahl ist dazu befähigt; und die wenigen zur wahren Weisheit Befähigten sind darum zur unbeschränkten Leitung und Bevormundung der Uebrigen berufen. Die sittliche Aufgabe ist so keine allgemein menschliche, nicht für alle dieselbe und in ihrer Wahrheit nicht für alle möglich.

Plato, seinen Meister an geistvollem Tiefsinn weit überragend, entwickelte die von Sokrates nur mehr ahnend angeregten Gedanken mit schöpferischer Geisteskraft zu einer tiefsinnigen Speculation, sehr verschieden von dem populären Moralisiren des Sokrates. Seine zu keinem fertigen System zusammengefaßten ethischen Gedanken spricht er besonders aus im Protagoras, Laches, Charmides, Euthyphro, Gorgias, Meno, Philebos, Politikos, und in dem den durchgeführten sittlichen Organismus darstellende Werke vom Staat.

In dem tiefer als je vorher erfaßten Gedanken des vernünftigen Geistes gewinnt Plato eine viel gediegenere Grundlage des Sittlichen als die frühere Philosophie. Die Welt ist in ihrem Wesen durch Gott, den absoluten vernünftigen Geist, zwar nicht geschaffen, aber gebildet, ist ein möglichst vollkommener Ausdruck seiner Gedanken, ein Abbild der göttlichen, ewigen Ideen. Das Wirklichwerden einer Idee ist das Schöne; der Kosmos ist also ein Schönes.[1]) — Der vernünftige, unsterbliche Geist des

[1]) Bes. im Timaeos.

Menschen, die ideelle Seite desselben, hat die Aufgabe, das Schöne, das Ideale, zu verwirklichen, und der höchste Zweck des menschlichen Lebens ist die Idealität, ist dieß, Gott ähnlich zu werden; diese Gottähnlichkeit, die in Gerechtigkeit und in einsichtsvoller Frömmigkeit besteht, ist das Gute, und das höchste Gute ist Gott selbst.[1]) Diesen Gedanken der Gottähnlichkeit führt übrigens Plato nicht weiter aus und konnte es auch nicht, da die Gottesidee selbst dem heidnischen Standpunkt etwas zu Schwankendes war. Die Idee des Guten wird hier nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitet, sondern umgekehrt, die Idee Gottes sollen wir erst aus der Idee des Guten, als der zu Grunde liegenden und an sich selbst gewissen, erkennen. Wir dürfen da den christlichen Gedanken der Gottähnlichkeit nicht eintragen. Der Gedanke eines göttlichen Gebotes tritt zurück hinter den Gedanken der der Vernunft selbst einwohnenden Idee des Guten. Diese Auffassung liegt in der Natur der Sache, da von einer andern Offenbarung des göttlichen Willens doch keine Rede sein konnte.

Das Gute, welches nur allgemein und ziemlich unbestimmt als die innere Harmonie und Ordnung oder Schönheit der Seele, als das ungehemmte Herrschen der Vernunft, also mehr in formaler als in materialer Bestimmung gefaßt wird,[2]) ist an sich etwas Göttliches und Wahres und als solches zu erstreben, und nicht das individuelle Lustgefühl ist das Maß der Tugend, oder gar das Gute selbst.[3]) Die Tugend allein zwar macht wahrhaft glücklich, d. h. schafft volle innere Harmonie der Seele, und es giebt keine Glückseligkeit ohne Tugend, denn die Tugend selbst ist eine solche Harmonie oder Schönheit der Seele,[4]) und Unrechtthun ist das größte aller Uebel, ein größeres als Unrecht leiden,[5]) aber die Glückseligkeit ist nicht ein und dasselbe mit dem jedesmaligen Lustgefühl.[6]) Nicht dieses von den Zufälligkeiten der äußeren Umstände und der Stimmung abhängige Lustgefühl, sondern nur die Idee des Guten kann gewußt und wahrhaft erkannt werden;[7]) das Lustgefühl kann also nicht das Entscheidende sein über das Gute, und das Gute kann nicht bloß um der Lust willen erstrebt werden.

Die Erkenntniß der Idee des Guten, die wie das Bewußtsein jeder Idee nicht das Product eines reflectirenden Denkens, nicht abgeleitete Er-

---

[1]) Rep. p. 500. 505 ff. 623; (Steph.); Theaetet, p. 176; Meno, p. 99; Eutyphro, p. 13. — [2]) Gorgias, p. 504 ff. Phileb. 64. 65.

[3]) Gorgias, p. 495 ff. Phaedrus, p. 237 ff.

[4]) Gorg. 470 ff. 504—509; Meno, p. 87 ff.; Rep. p. 352. 444. 580. 583. 585; Philebos, p. 40. 64.

[5]) Gorgias, p. 469 ff.; 477. 527. — [6]) Philebos, p. 11 ff. Gorg. p. 494 ff.;

[7]) Gorg. p. 465. 500.; Meno, p. 87 ff.

kenntniß ist, sondern unmittelbares Vernunftwissen, und das Höchste alles dessen, was gewußt werden kann, ist die Grundlage und Voraussetzung der Tugend; ohne Erkenntniß keine Tugend; die Tugend ist nicht eine natürliche Eigenschaft des Menschen, sondern wird gelehrt und durch Lernen angeeignet.[1]) Die Erkenntniß des Guten führt aber mit innerer Nothwendigkeit zu der Ausübung des als gut Erkannten; das Böse ruht wesentlich auf dem Irrthum, und wird nie mit Bewußtsein und absichtlich gethan;[2]) hierin stimmt Plato ganz mit Sokrates überein. Der Wille hat der Erkenntniß gegenüber keinerlei Selbstständigkeit, ist ihr unmittelbarer, nothwendiger Ausdruck. Die niedrigen, sinnlichen Begierden zwar können der Vernunft widerstreben, nicht aber der Wille des Geistes selbst. Daß auch das Herz, das geistige Wesen des Menschen selbst, eine natürliche Neigung zum Bösen haben könne, davon weiß Plato nichts. Jedoch spricht sich eine dunkle Ahnung von einer eingetretenen Verderbniß darin aus, daß das gegenwärtige Gebundensein des Geistes an den Leib nicht ein ursprüngliches und rechtmäßiges ist, sondern ein verschuldetes. Die Seele existirte nämlich nach Plato als vernünftige Persönlichkeit schon in einem früheren leiblosen Zustande, und erst in Folge einer sittlichen Schuld wurde sie mit der sie hemmenden Leiblichkeit behaftet, so daß sie nun wie in einem Kerker oder einer dumpfen Höhle gefesselt ist.[3]) Auch noch aus einem andern Grunde ist das Gute zwar der höchste Zweck, aber im irdischen Leben niemals vollkommen zu erreichen. Denn da die wirkliche Welt nicht ein alleiniges und reines Werk des absoluten Gotteswillens ist, sondern ein Product aus zwei Factoren, deren einer der ein beziehungsweises Nichtsein (μὴ ὄν) ausdrückende gestaltlose Urstoff, der andere der ideale Gotteswille ist, jener aber, als nicht von Gott selbst gesetzt, der gestaltenden Einwirkung des seine Idee in ihn einprägenden Gottes nicht vollkommen nachgiebt, wie der Abdruck eines Siegels nie die Züge desselben vollkommen scharf wiedergiebt: so ist die Welt nicht eine schlechthin vollkommene, sondern nur die möglich beste, ist nicht der reine und lautere Ausdruck des vernünftigen Geistes, sondern es bleibt in ihr ein nie ganz zu überwindender vernunftloser Rest, ein in dem Wesen der Welt selbst liegendes Uebel, welches zwar nicht aus einer Schuld sittlicher Wesen entsprungen ist, aber aller sittlichen Schuld Grundlage und Quelle ist, — ein Urböses.[4]) So ist auch in dem Menschen selbst ein ursprünglicher und in dem gegenwärtigen Leben nie ganz aufzuhebender Gegensatz zwischen der Vernunft und den niedrigeren, thierischen Begierden, die eben von jener sittlich beherrscht

[1]) Meno, p. 87 ff. — [2]) Protag. p. 352 ff.; Meno, p. 95 ff.

[3]) Tim. p. 41; Phaedrus, p. 246 ff.; Rep. 514 ff.

[4]) Tim. 46 ff. 54; Polit. 269; Rep. 611 ff.; Phaedros, 246 ff.

werden sollen.[1]) Es fehlt darum dem sittlichen Bewußtsein Plato's an der freudigen Zuversicht, welches die christliche Sittlichkeit kennzeichnet. „Das Böse kann nie aufgehoben werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegenstehendes geben; aber es kann auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben, sondern es wohnt in der sterblichen Natur; darum muß der Mensch streben, von hier dorthin zu fliehen auf's Schleunigste."[2]) „Die wahren Philosophen wollen nach nichts anderem streben als zu sterben und todt zu sein, weil, so lange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Uebel (des Leibes) vereinigt ist, wir nie erreichen können, wonach uns verlangt;"[3]) und nur darum legen sie nicht die Hand an sich selbst, weil sie von Gott in dieses Leben wie auf eine Wacht gestellt sind, die sie nicht willkürlich verlassen dürfen.[4])

Die Sittlichkeit besteht also zunächst darin, daß der Mensch sich dem Idealen, Geistigen zuwendet und von dem bloß Sinnlichen abwendet. Dieß ist aber nur die eine, die ideelle Seite der Sittlichkeit; die andere ist die reale. Wie Gott, die Ideen dem Stoff einbildend, die Welt zu einem Schönen bildete: so muß auch der Mensch sich thätig in das Dasein versenken, um es zu einem Schönen zu gestalten. Tugendhaftigkeit ist also Wohlgefallen am Schönen. Das Schöne ist aber Harmonie, nicht bloß sinnliche, sondern auch geistige. Das Wesen der Tugend ist als dieses Wohlgefallen am Schönen, die Liebe, der Eros, — ein bei Plato mit besonderem Nachdruck entwickelter Gedanke, — besonders im Phädros, Lysis und Symposion. Das ist aber keineswegs die christliche Idee der Liebe, der Liebe, in welcher sich der Mensch geistig eins weiß mit dem Andern kraft der Gemeinschaft mit Gott, sondern es ist die Liebe zur Erscheinung, zum Schönen. Nicht das Göttliche an sich wird geliebt, sondern die concrete, wesentlich auch sinnliche Erscheinung. Es ist nicht die Liebe der Seele zur Seele, sondern sie haftet an der sinnlichen Form. Daher bedeutet sie auch in Plato's Staat nichts für die Familie. Der Eros erhebt sich zwar auch von dem Sinnlichen zu dem Geistigen, zur Seelenschönheit,[5]) jenes aber bleibt der Grund, und erhält seinen Werth nicht erst durch dieses. Das Schöne ist an sich, in allen seinen Erscheinungen, eine Offenbarung des Göttlichen, und das Göttliche ist für uns nur unter der Gestalt des Schönen; wo Schönheit ist, da ist auch Göttliches. Das ist der eigenthümlich griechische Standpunkt. Die Schönheit und die Grazie deckt alle Sünde zu. Selbst das Frivole wird als gut anerkannt, wenn es nur schön ist. Anerkennung der Liebe in jeder Gestalt, selbst

---

[1]) Rep. 436 ff., 589; Gorg. 505. — [2]) Theaetet, p. 176. — [3]) Phaedo, p. 63 ff.
[4]) Phaedo, p. 62. — [5]) Symp. 209 ff.

in der widernatürlichen Unzucht, ist dem Griechen so geläufig, daß selbst Plato eine philosophische Begründung dafür versucht, die der griechischen Sittlichkeit eben nicht Ehre macht.[1]) Es überwiegt hier bei der Liebe überhaupt nicht, wie bei der christlichen, die Selbstverleugnung, sondern die Lust; ich liebe den Andern nicht um seinetwillen, sondern um meinetwillen. Diese Liebe kennt nicht ein aufopferndes Leiden, sondern nur ein Sichfreuen, höchstens ein Leiden der Sehnsucht und Eifersucht. Es wird zwar die bloß sinnliche, auf bloß fleischlichen Genuß gerichtete Liebe getadelt,[2]) aber wo eine höhere, geistige Liebe nicht bloß zu dem Körper, sondern auch zu der Seele ist, und in dem Schönen das Göttliche geschaut wird, da findet die sinnliche, selbst wenn sie als Schändung des eigenen Geschlechts auftritt, ihre Rechtfertigung und wird zur Tugend, ja zur religiösen Begeisterung.[3]) „Schön behandelt ist es schön, anders aber schändlich".[4]) Schon der Umstand, daß Plato so wiederholt und in so ausgedehnter Weise und mit sichtlichem Behagen von dieser schlechthin frevelhaften Liebe (Röm. 1, 27) spricht, während er die sittlich am nächsten liegende reine Geschlechtsliebe kaum berührt, von der ehelichen aber in den langen über den Eros geführten Reden kein Wort sagt, und das auch ihm sich aufdrängende Gefühl, daß etwas Schändliches darin sei, durch seltsam künstliche Gedankenverbindungen und Verhüllungen und schwärmerisch-poetische Darstellung, die auf uns nur einen wahrhaft unheimlichen Eindruck machen kann, zurückzudrängen sucht,[5]) ist ein merkwürdiges Charakterzeichen der sittlichen Verirrung des griechischen Geistes.

Die Entwickelung der Idee des Sittlichen ist nun folgende. Die ihrem Wesen nach eine Einheit bildende Tugend erscheint zunächst als W e i s h e i t, *σοφια*, in der Erkenntniß der Wahrheit und des Guten bestehend; von ihr als der leitenden hängen alle übrigen Tugenden ab. Indem sie zum Bewußtsein bringt, was in dem sittlichen Streben und im Kampfe gegen feindselige Mächte wirklich zu fürchten ist und was nicht, bildet sie den natürlichen Eifer im Handeln zur Tugend der M a n n h a f t i g k e i t oder Tapferkeit, *ἀνδρεια*. Indem sie aber die innere Harmonie der Seele und die rechte Unterordnung der sinnlichen und vernunftlosen Begierden unter die Vernunft erkennen lehrt, entwickelt sie die Tugend der M ä ß i g u n g oder B e s o n n e n h e i t, *σωφροσυνη*, welche die rechte innere Ordnung der Seele in der Herrschaft der Vernunft über alle niedrigen Seelenkräfte und Lustbegierden herstellt; diese niederen Begierden werden nicht aufgehoben, sondern in den rechten Gränzen gehalten und in den Dienst der

[1]) Sympos. p. 181 ff. 216 ff.; Phaedrus, p. 250 ff. 256.
[2]) Gorgias, p. 494; Phaedrus, p. 250; Sympos. p. 180 ff. — [3]) Phaedrus, p. 251 ff.
[4]) Sympos. 183. — [5]) Phaedrus, p. 237 ff., vgl. 230 ff. 242. 243 ff.; Symp. a. a. O.

Vernunft gestellt. Insofern die Weisheit die Harmonie des innern Seelenlebens in ihrer Beziehung auf andere Menschen zu äußerlicher Thätigkeit leitet, entfaltet sie die Tugend der Gerechtigkeit, welche die Harmonie mit den Menschen und unter ihnen bewahrt, indem sie die Rechte jedes Einzelnen achtet; sie setzt die drei andern Tugenden voraus und giebt ihnen erst die rechte Kraft und Bedeutung.[1] Zur Gerechtigkeit gehört auch die Frömmigkeit oder Heiligkeit (ὁσιοτης), die den Menschen in das rechte Verhältniß zu den Göttern setzt, — Plato spricht hierbei stets im Pluralis.[2]) Eine tiefer gehende Entwickelung der Tugenden hat Plato nicht gegeben; die Nothwendigkeit grade der angegebenen vier ist mehr am Staat als an der sittlichen Person nachgewiesen. Eine specielle Pflichtenlehre fehlt; bei dem Gedanken, daß eine in sich harmonische, also tugendhafte Seele in jedem einzelnen Falle von selbst das Richtige treffe,[3] erscheint sie auch als überflüssig.

Daß die Sittlichkeit nicht als eine bloß individuelle gefaßt wird, sondern als eine wesentlich in der sittlichen Gesammtheit sich vollbringende, ist ein großer Fortschritt des sittlichen Bewußtseins; — aber indem dieser Gedanke in schroffster Einseitigkeit mit einer gewissermaßen theoretischen Leidenschaftlichkeit durchgeführt wird und der rechten geschichtlichen und religiösen Grundlagen ermangelt, ist Plato in seinem mit schwärmerischer Begeisterung und Beharrlichkeit verfolgten Staatsideal zu einem Zerrbilde gelangt, welches in den Augen der die Wirklichkeit mit nüchterner Besonnenheit Betrachtenden dem großen Philosophen den Schein der Lächerlichkeit und wenigstens den Vorwurf eines völlig unpraktischen Theoretisirens zugezogen hat;[4] und man glaubte oft den Ruhm des großen Mannes nur dadurch retten zu können, daß man seine Staatstheorie bloß als ein gar nicht zur Verwirklichung bestimmtes Ideal auffaßte. Mit jenem Vorwurf wie mit diesem Versuch der Ehrenrettung thut man dem Philosophen gleich Unrecht. Bestimmt ist sein Werk über den Staat die reiffste und vollendetste seiner Schriften, die von ihm mit höchster, begeisterter Vorliebe gearbeitet ist. (Das Werk von den Gesetzen nimmt mehr Rücksicht auf die dem idealen Staat noch sehr widersprechende Wirklichkeit, drückt mehr einen vorläufigen Nothbehelf aus, bis der wahre Staat einen kühnen Schöpfer gefunden.) Daß sein Staatsideal von ihm gar nicht zur Verwirklichung bestimmt gewesen sei, ist durch nichts zu begründen und hat überhaupt gar keinen rechten Sinn, es ist vielmehr nicht zu bezweifeln, daß Plato wiederholte Versuche machte, und auch gegründete Hoffnung

[1]) Protag. p. 332 f. 349; Rep. p. 428 ff. 442 ff. 591.

[2]) Eutyphro, p. 6 ff.; Gorgias, p. 507. 522. — [3]) Polit. p. 294. 297.

[4]) Schon von Seiten des Aristophanes u. selbst des Aristoteles, Polit. II, 1—5. 12.

dazu hatte, seine Staatstheorie durch Hilfe Dionysius des Jüngern in Syrakus zu verwirklichen;[1]) und seine eigenen Erklärungen über die Ausführbarkeit seiner Staatstheorie bestätigen dieß.[2]) Unseren gesellschaftlichen Auffassungen liegen diese Theorieen freilich fern, dem Griechen aber, besonders den von Plato mit besonderer Vorliebe betrachteten Staatseinrichtungen der dorischen Stämme, waren dieselben keineswegs fremdartig, und sie haben in Sparta's Gesetzen in sehr wesentlichen Punkten bereits ein thatsächliches Vorbild. Grade im Gegensatz zu der christlichen Auffassung der sittlichen Gemeinschaft, zu der Idee der christlichen Kirche und des christlichen Staates, ist der platonische Staat überaus lehrreich.

Nicht der einzelne Mensch, sondern der Staat ist die eigentliche sittliche Person, von welcher alle Sittlichkeit der Einzelnen bedingt, erzeugt, getragen wird. Nicht die sittlichen Einzelpersonen machen den Staat, sondern der Staat macht die sittlichen Personen. Ohne den Staat und außer ihm giebt es gar keine eigentliche Sittlichkeit, sondern nur Rohheit. Die Aufgabe des Staats ist es also, die Bürger zu sittlich guten Menschen zu machen, die Seelenpflege zu übernehmen.[3]) — Der Staat, welcher in seiner innern Gestaltung als ein einheitlicher sittlicher Organismus den drei Seiten des menschlichen Seelenlebens entspricht, und die Vernunft, den Gedanken oder das Erkennen, den Muth oder Eifer, *θυμος*, und die Sinnlichkeit in den drei Ständen der Wissenden und darum Regierenden, der Krieger und der Erwerbenden, im Lehr-, Wehr- und Nährstande darstellt,[4]) verwirklicht die innere Harmonie, also die Gerechtigkeit und die Glückseligkeit zugleich dadurch, daß er nicht jeden Einzelnen nach eigener Willkür schalten und walten und seine Lebensthätigkeit sich wählen läßt, sondern daß er jedem seine besondere, ihm gebührende Stelle in dem Ganzen anweis't, die derselbe unweigerlich einzunehmen und durchzuführen hat, ohne irgendwie in eine andere Thätigkeit einzugreifen. Strenge Trennung der Stände und der Berufsarten durch den Staat selbst ist unbedingte Voraussetzung eines gesunden Staatslebens. Die Regenten haben die Aufgabe, die Einzelnen nach ihren Fähigkeiten den einzelnen Ständen zuzuweisen.[5]) Der der sinnlichen Begierde entsprechende Nährstand hat als seine besondere Tugend die Mäßigung oder die Bescheidenheit, indem er sich innerhalb seiner Gränze hält. Tapferkeit und Weisheit gehören den beiden höheren Ständen an; diese beiden sind Gold und Silber, der

---

[1]) Siehe K. Fr. Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. 1839. I, 67.
[2]) Rep. 471 ff. 499. 502. 540.; Legg., 709. — [3]) Gorgias, p. 464.
[4]) Rep. p. 369 ff.; 412 ff; 435. — [5]) Rep. p. 412—415.

Nährstand ist unedles Erz. Der Erwerbende hat sich in die Staatsangelegenheiten nicht zu mischen, sondern nur Gewerbe und Ackerbau zu treiben.[1]) Die Sklaverei ist als selbstverständlich vorausgesetzt; jedoch sollen wo möglich nur Nichtgriechen als Sklaven verkauft werden.[2])

Die Regierenden haben die Weisheit zu ihrer wesentlichen Tugend; es können ihrer im Staat immer nur wenige sein, am besten, wenn es nur Einer ist und dieser Eine ein Philosoph. Das Wohl des Ganzen fordert die ausschließliche Herrschaft der Besten, eine absolute Aristokratie oder Monarchie.[3]) Da die Weisheit in jedem bestimmten Falle das Richtige zu finden weiß, Gesetze aber immer nur allgemein sein können und auf die concreten Verhältnisse oft nicht passen: so darf die Macht der Regierenden nicht durch viele Gesetze beengt sein, sondern muß sich frei bewegen können und in jedem besondern Fall nach rechter Erkenntniß entscheiden; und der weise Regent wird oft ohne Gesetz und gegen den Willen der Staatsbürger, also mit Gewalt, das Wohl des Staats verwirklichen und die Staatsbürger zwingen, sich glücklich machen zu lassen.[4])

Die wahrhaft freie Persönlichkeit kommt also nur dem Weisen, der zugleich Regent ist, zu; alle übrigen Staatsbürger sind in ihrem ganzen Leben dem Staate schlechthin unterworfen, dessen geistiges Wesen wieder nicht sowohl in dem abstracten Gesetz als in der vollendeten Persönlichkeit des herrschenden Weisen sich ausspricht. Wenn die Menschen des dritten Standes freier gelassen werden, so geschieht dieß nur aus Verachtung; „wenn Schuhflicker schlecht sind, so bringen sie dem Staate keine Gefahr.“[5]) Der wahre, auch die Tugend der Weisheit und Mannhaftigkeit besitzende Staatsbürger ist durch den Staat schlechthin bevormundet; ein radicaler Absolutismus des Staats. Die beiden ersten Stände, als die eigentlichen vollen Vertreter des geistigen Wesens des Staates, die „Wächter“ desselben, werden durch den Staat erzogen und gebildet und in ihrem Gesammtleben bestimmt. In der Erziehung stehen Musik und Gymnastik obenan, damit der Mensch die Harmonie lieben und üben lerne; die Erziehung der künftigen Regenten, die es erst nach bewährenden Prüfungen mit 50 Jahren werden dürfen, fordert außerdem besonders die Mathematik und Philosophie.[6]) Auf eine andere religiöse Bildung, als die in der Philosophie gegebene, konnte Plato, der die Schwäche der Volksreligion wohl erkannte,[7]) nicht hinweisen.

Der alles Sittliche in sich schließende und leitende, die Gerechtigkeit

---

[1]) Polit. p. 289 ff.; Rep. p. 374. 397. — [2]) Rep. 469.
[3]) Polit. p. 292 ff. 297; Rep. p. 473. 540. — [4]) Polit. p. 293. 296; Rep. p. 473. 540.
[5]) Rep. 421. — [6]) Rep. 402 ff.; 424. 519 ff.; 535. — [7]) Rep. 386 ff.

verwirklichende Staat hat alles und unbedingtes Recht; der einzelne Staatsbürger hat nur so viel Recht, als der Staat ihm einräumt; selbst an das Leben hat jener kein Recht, wenn er dem Staat nichts mehr zu nützen vermag; die Aerzte haben den Auftrag, die unheilbar Kranken hilflos umkommen zu lassen.[1] Der Staat ist daher auch der allein zum Besitz Berechtigte; Eigenthum des Einzelnen darf es nicht geben. Der Nährstand arbeitet nicht für sich, sondern nur für den Staat.[2] Damit glaubt Plato alle Quellen des Streites und Unfriedens verstopft zu haben. Selbst die Dichtkunst steht unter strenger Censur des Staates; und dramatische Dichtung soll gar nicht geduldet werden.[3] Das Silbenmaaß ist vorgeschrieben und von musikalischen Instrumenten nur Cither und Lyra erlaubt.[4]

Die Familie ist nicht Grundlage, sondern nur ein Zweig des Staats und geht in diesen auf. Die Persönlichkeit hat hierbei kein eigenes Recht. Keine Person gehört dem Gatten, sondern nur dem Staate an. Eine eigentliche Ehe ist also unzulässig, der Staatsbürger ist vielmehr im Interesse des Staats zur Kinderzeugung verpflichtet; nicht die persönliche Geschlechtsliebe, sondern die Bürgerpflicht hat da Geltung. Der Bürger darf sich das nur zeitweise ihm zugehörige Weib nicht selbst wählen, sondern der Staat giebt sie ihm, scheinbar durch das Loos, aber die Regierenden sollen „sich der Lüge und des Betruges bedienen", und das Loos durch List nach ihrer Einsicht lenken, um immer die tüchtigsten Paare zusammen zu bringen. Die Männer haben die Pflicht von ihrem 30sten bis zum 55sten Jahre zu zeugen, die Frauen sollen vom 20sten bis zum 40sten Jahre gebären. Daraus folgt schon, daß kein bleibendes Gattenverhältniß zulässig ist; vielmehr wird ausdrücklich ein Wechsel der Frauen gefordert; niemand darf ein Weib als sein eigenes und ausschließliches betrachten.[5] Als Grundgesetz soll, für die eigentlichen freien und activen Staatsbürger, gelten: „daß die Weiber alle allen Männern gemein seien, und keine mit keinem besonders lebe, und daß auch die Kinder gemein seien, und weder ein Vater das von ihm erzeugte, noch ein Kind seinen Vater kenne."[6] Die Kinder sollen daher unmittelbar nach der Geburt den Müttern weggenommen und gemeinschaftlich von Seiten des Staats erzogen werden, und es soll die möglichste Vorkehrung getroffen werden, daß die Mutter ihr Kind nicht mehr wieder erkennen könne. Die Kinder werden von den Frauen gemeinschaftlich und abwechselnd gesäugt; kranke und krüppelhafte werden ausgesetzt.[7] Nach Ablauf des angegebenen Alters endigt die auf Staatsanordnung geschehende Zeugung mit den jedesmal

---

[1]) Rep. 405. 406. 409. — [2]) Rep. 416. 464. — [3]) Rep. 393 ff. 568.
[4]) Rep. 398. 399. — [5]) Rep. 449 ff. — [6]) p. 457. — [7]) Rep. p. 457 ff.

vom Staate bestimmten Personen, und von da an können die Männer wie die Frauen ganz nach Belieben mit einander Umgang haben, nur müssen Geburten verhindert, oder wo dieß nicht geschehen kann, soll das Kind ohne Nahrung gelassen werden.[1])

Das Weib ist nicht Familienmutter, sondern Staatsbürgerin, und hat Staatspflichten, selbst in wirklichen, auch obrigkeitlichen Staatsämtern zu erfüllen. Die Weiber müssen männliche Arbeiten thun, auch an den gymnastischen Uebungen unbekleidet Theil nehmen, selbst mit in den Krieg ziehen, obgleich im Kampfe nur in das hinterste Treffen gestellt; denn zwischen Männern und Weibern ist kein anderer Unterschied, als daß jene zeugen, diese gebären, und jene stärker sind als diese.[2])

Dieser alles Familienleben aufzehrende Absolutismus des Staates bezieht sich übrigens nur auf die beiden ersten Stände, während die Erwerbenden von dieser Sorge des Staates um sie weniger betroffen werden und sich freier bewegen dürfen. Die große Aufgabe, um welche sich alles sittliche Gemeinwesen bewegt, die sittliche Idee der Gesammtheit durch die sittliche Freiheit des Einzelnen zu verwirklichen, hat Plato nicht anders zu lösen vermocht als durch das Alleinwaltenlassen des Gesammtlebens und durch unbedingtes und rücksichtsloses Beseitigen der freien, persönlichen Selbstbestimmung des Einzelnen. Die objective Sittlichkeit zehrt die subjective vollständig auf. Das ist aber nicht etwas der Platonischen Auffassung Eigenthümliches, sondern ist griechische Weise überhaupt. Plato zeigt vielmehr einen entschiedenen Fortschritt zur Herausbildung der freien, sittlichen Persönlichkeit. Während in der Spartanischen Gesetzgebung, ähnlich wie in der chinesischen, das unpersönliche Gesetz rücksichtslos waltete und die persönliche Selbstbestimmung des Einzelnen in sehr wesentlichen Dingen beseitigte, — und in der Athenischen Demokratie die vernunftlose Laune der Massen die überwiegende Macht für den Einzelnen war, so gelangt im Platonischen Staat der persönliche Geist des zur Weisheit erzogenen und in Weisheit bewährten Regenten zur Herrschaft. Auf dem Standpunkte des heidnischen Alterthums, welches kein Recht der Person dem Staat gegenüber, sondern nur ein absolutes Recht des Staats gegenüber der einzelnen Person kennt, ist dieß ein Fortschritt; und was darin als unnatürlich und als schroffe Einseitigkeit erscheint, das bekundet nicht sowohl die Unwahrheit des folgerichtigen Fortschrittes, als vielmehr die Unwahrheit der zu Grunde liegenden, allen Griechen gemeinsamen Grundanschauung.

Daß der Geist der Weisheit und der Kraft ausgegossen werden könne

[1]) p. 461. — [2]) Rep. p. 451 ff. 471. 540.

und solle auf alles Fleisch (Joel. 3, 1.), daß da kein Unterschied gelten könne vor Gott, sondern Alle gleichsehr berufen seien zu Kindern der Wahrheit und Weisheit, — dieser Gedanke ist dem ganzen Heidenthum und darum auch seinem größten Philosophen unbekannt. Eine für alle Menschen ausnahmslos und schlechthin geltende Sittlichkeit kennt auch Plato nicht; ohne Sklaverei kann sich kein Grieche die Gesellschaft auch nur als möglich denken; der Sklave aber ist nicht zur freien Selbstbestimmung, also auch nicht zur wahren Sittlichkeit berufen und befähigt; und selbst von den Freien ist nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil für rechte Weisheit und Tugend zugänglich. Tüchtigkeit und Untüchtigkeit zum Guten wird durch die natürliche Erzeugung von den Eltern auf die Kinder übertragen.[1]) Da eine sündliche Verderbniß der menschlichen Natur von Plato nicht anerkannt ist, so wird diese Beschränkung der sittlichen Befähigung zu einem schlechthin unlösbaren Räthsel, zu einer Anklage gegen die sittliche Weltordnung. Der Grund dieser Scheidung der Menschheit in eine die Vernunft vertretende Minderzahl und in eine vernunftlose, passive, schlechthin zu bevormundende Masse liegt aber nicht ausschließlich in dem allgemeinen griechischen Volksbewußtsein, sondern auch in der philosophischen Weltanschauung Plato's überhaupt. Der Urdualismus des Daseins offenbart sich auch in der Menschheit. Wie die Welt nicht ein schlechthin reiner und vollkommener Ausdruck des Geistes ist, und der vernünftige Geist nicht die absolute Macht ist, sondern nur einen nicht durch ihn geschaffenen, gestaltlosen Urstoff zu bilden und sich ihm einzuprägen hat, ohne ihn aber ganz und gar bewältigen und geistig verklären zu können: so stehen auch in der Menschheit die Menschen des vernünftigen Geistes, die Philosophen, die zugleich die Leitenden sein sollen, der geistig unselbständigen, beziehungsweise ungeistigen Masse gegenüber, deren Bestimmung es ist, durch jene schlechthin geleitet und gestaltet zu werden.

§. 15.

Der wesentliche Fortschritt der ethischen Auffassung Plato's über die früheren Darstellungen besteht darin, daß er die Idee des Guten von aller Abhängigkeit von dem individuellen Lustgefühl befreite, sie als eine unbedingt giltige und in Gott selbst liegende erfaßte, die Sittlichkeit also als Gottähnlichkeit, als ein Bild Gottes im Menschen, und darum als eine das Wesen der Vernünftigkeit selbst mit ausmachende Seite des geistigen Lebens erklärte, daß er in Folge

[1]) Rep. 459 ff.; 546.

dessen ferner die Sittlichkeit als ein in sich vollkommen einheitliches Leben erfaßte, die Vielheit von sittlichen Handlungsweisen auf eine Einheit, die Weisheit, zurückführte.

Aber der bei ihm zwar auf ein Geringstes herabgesetzte, dennoch aber nicht überwundene, den heidnischen Grundcharakter bildende Dualismus machte es ihm unmöglich, zur vollen Freiheit des persönlichen Geistes in Gott und im Menschen, und darum zur vollen Erkenntniß der sittlichen Idee hindurchzubringen. Die wirkliche Persönlichkeit ist nicht anerkannt, weder in ihrem Recht und in ihrer Macht, noch in ihrer Schuld. Es bleibt in allem Dasein, und auch in dem höchst gesteigerten sittlichen Leben ein nie ganz zu überwindender Rest eines unfreien, ungeistigen, dem sittlichen Geist Widerstand leistenden Seins, über welches selbst Gott nicht schlechthin Herr ist. Die Schranke des Sittlichen aber liegt nicht in der Schuld des persönlichen Geistes, sondern in dem für ihn nicht ganz durchdringlichen ungeistigen Grunde der Natur. Die Möglichkeit und darum auch die Aufgabe des Sittlichen ist für die verschiedenen Menschenstufen eine verschiedene, aber auch der Freieste ist nicht ganz frei. Die sittliche Freiheit der Freiesten, der Philosophen, ist gehemmt durch die Fessel der der sittlichen Aufgabe nicht entsprechenden Leiblichkeit, die der übrigen Menschen durch den Mangel an Erkenntniß und an sittlicher Befähigung, die der freien Staatsbürger außerdem durch die über den Gesetzen stehende Macht der Regierenden, die der unfreien Staatsbürger noch durch die Last der ganzen über ihnen sich lagernden Masse. Eine Erlösung von dieser nach unten hin in immer fortschreitender Macht sich geltend machenden Unfreiheit giebt es aber nicht innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern nur jenseits ihrer, durch den Tod.

Die Sittlichkeit trägt weder in ihrer Verwirklichung noch in ihrer schuldvollen Entartung den Charakter der Geschichtlichkeit, ist in keiner Weise eine die Weltgeschichte wesentlich bildende und sie zum Zweck nehmende Macht; und selbst der ideale Staat ist und bleibt nur das sehr beschränkte Wirkungsgebiet einer besondern sittlichen Virtuosität des herrschenden Einzelgeistes ohne einen höhern auf die Gesammtheit der Menschheit sich beziehenden weltgeschichtlichen Zweck.

Auch das sittliche Bewußtsein selbst kommt über den Charakter des Individuellen nicht vollkommen hinaus; die Anknüpfung desselben an das Gottesbewußtsein ist nur eine lockere, hat nicht eine wirkliche

Begründung in demselben. Die philosophische Gottesidee erweist sich zum sittlichen Zweck als unzureichend; und wo Plato von der Tugend der Frömmigkeit redet, da spricht er nicht von Gott, sondern von den Göttern.

Der Gewinn der sich durch Plato weiter entwickelnden sittlichen Erkenntniß ist nicht gering anzuschlagen. Es kommt Licht und Ordnung in die vorher dunkle und verworrene Masse. Es ist fortan nicht mehr von vereinzelten, nicht weiter zu begründenden Sittenregeln die Rede, sondern die Sittlichkeit hat einen festeren Boden gewonnen, ist hier zum ersten Mal zur Besinnung über sich selbst gekommen. Ja Plato beschäftigt sich mit den grundlegenden Gedanken so überwiegend, daß er zur speciellen Durchführung einer besonderen Tugend- oder Pflichtenlehre gar nicht kommt. In diesen Grundgedanken sind, soweit es auf heidnischem Standpunkt möglich ist, mehrfache Anklänge an christlich-sittliches Bewußtsein; und dieselben würden noch stärker sein, wenn es dem Philosophen gelungen wäre, die Kette zu durchhauen, welche das bereits flott gewordene Schiff noch an dem Boden des Naturalismus festhält, jenen Gedanken des dem persönlichen Gott gegenüberstehenden, ungeistigen Urstoffes zu überwinden, wenn er es vermocht hätte, das *μη ὀν*, welches der wirklichen Welt zu Grunde liegt, in ein *οὐκ ὀν* zu verwandeln. Aber dieß vermag Plato, vermag der heidnische Geist überhaupt nicht. Selbst Aristoteles konnte den auch ihm widerwärtigen Gedanken des Dualismus nur schweigend umhüllen, nicht wissenschaftlich überwältigen. Wo aber der vernünftige Geist nicht schlechthin der Grund und die Macht von Allem ist, da ist auch die volle Idee der Sittlichkeit nicht möglich; denn nur der Gedanke der vollen Herrschaft des Geistes über alles Ungeistige, die Zuversicht der ungehemmten Freiheit, gewährt der Sittlichkeit Grund und Muth.

Mag auch in der Anerkennung der Schranken der Freiheit eine Annäherung an den christlichen Gedanken der natürlichen Verderbniß des menschlichen Geschlechts liegen, so liegt in ihr andrerseits doch auch eine um so größere Entfernung von demselben; denn diese Schranke wird nicht in das Gebiet der sittlichen Schuld, also der sittlichen Freiheit gelegt, sondern jenseits der Sittlichkeit in das Gebiet der durch den sittlichen Geist nicht zu bewältigenden Natur. Die Hemmung der Sittlichkeit ist durch keine geschichtliche That entstanden, und darum auch durch keine geschichtliche That wieder zu überwinden. Das trotz alles Idealismus der platonischen Weltanschauung sich oft schmerzlich aussprechende Bewußtsein der sittlichen Mangelhaftigkeit der Welt führt zu keinem Gedanken einer Erlösung. Der Weise befreit sich selbst, so weit es bei der im Wesen

des Daseins liegenden Unvollkommenheit möglich ist, von der Schranke seines sittlichen Lebens, und befreit Andere nur durch philosophische Belehrung und durch absolutistische Staatsleitung, nicht aber durch eine heiligende, eine heilige Gemeinschaft gründende geschichtliche That.

In der Idee des Staates liegt zwar die Ahnung, daß die Sittlichkeit in ihrer Wahrheit nicht eine bloß individuelle sei, sondern eine geschichtliche Bedeutung und Aufgabe habe, aber Plato kommt über die Ahnung nicht hinaus; und im Begriff, über die Gränze der bloß individuellen Sittlichkeit in das Gebiet der geschichtlichen hinüberzuschreiten, zieht er zagend den Fuß wieder zurück. Sein Staat ist kein Glied der Geschichte und hat keine Geschichte zum Ziel. Wie er nicht aus der Geschichte, sondern nur aus dem geistreichen Gedanken eines theoretischen Philosophen entsprungen ist, so soll er auch nichts anderes sein, als das Feld, auf welchem sich die Genialität der Einzelpersönlichkeit des philosophischen Regenten bekunden kann. Weder Volk noch Regent sollen Träger einer geschichtlichen Idee sein, sondern jenes nur der fügsame Stoff für die bildende Hand des Staatskünstlers, und dieser nur der Vollstrecker einer philosophischen Theorie. Der Staat selbst soll nur ein Einzelwesen sein neben vielen andern gleichfalls durch individuelle Genialität regierten staatlichen Einzelwesen. Deshalb darf er auch nur sehr klein sein; tausend Bürger reichen hin. Den Staat als ein lebendiges Glied an einem geschichtlichen Gesammtorganismus zu erfassen, liegt Plato ganz fern. Ist also dieser Staat zwar ein sittliches Gesammtwesen, ein weltgeschichtliches ist er nicht; er hat weder hinter sich eine geschichtliche Voraussetzung, noch vor sich ein geschichtliches Ziel. Daß die Menschheit überhaupt ein Ziel des sittlichen Strebens sei, daß sie zu einer sittlichen Einheit zusammengefaßt werden könne, daß der Zustand des Friedens unter den Völkern ein zu erstrebender sei, davon hat Plato auch nicht entfernte Ahnung; der Krieg gilt ihm vielmehr auch für seinen Idealstaat als ordnungsgemäß und sich von selbst verstehend und nothwendig; denn Griechen und Nichtgriechen sind von Natur Feinde.[1]) Man vergleiche mit diesem Staatsideal des tiefsinnigsten griechischen Philosophen, welches ohne alle Hemmung durch eine etwa widerstrebende Wirklichkeit hingestellt ist, den in einem hartnäckig widerstrebenden Volke zur Wirklichkeit gebrachten alttestamentlichen Gottesstaat, der von Anfang an ein weltgeschichtliches Ziel hatte, den Gedanken des Heils und darum auch des Friedens und der Einheit der gesammten Menschheit im Auge und zur Grundlage seines gesammten Wesens hatte.

Am bedenklichsten tritt die Schwäche der platonischen Ethik in ihrer

---

[1]) Rep. 373. 469 f.

Beziehung auf das religiöse Bewußtsein auf. Die schöne Idee der Gottähnlichkeit des sittlichen Menschen vermag Plato nicht durchzuführen, die Begründung des Sittlichen durch den göttlichen Willen ist ihm fremd und mußte ihm fremd sein, denn der Grieche weiß nichts von einer Offenbarung dieses Willens, und der Philosoph konnte sie nicht erdichten; er konnte immer nur auf das vernünftige Bewußtsein des Menschen selbst verweisen; aber dieses Bewußtsein zu einem allgemein hervortretenden zu machen, wagte Plato nicht zu hoffen, und er setzte daher nur die Auctorität und selbst die starke Gewaltherrschaft der Philosophen an die Stelle der Auctorität einer göttlichen Offenbarung. Auch seine tiefsinnig erfaßte, über alles frühere Heidenthum weit hinausragende Gottes-Idee selbst wagte Plato nicht in ihrer ganzen ethischen Bedeutung durchzuführen und folgerichtig zur Grundlage alles Sittlichen zu machen. Er ist zwar weit von der Thorheit neuerer Theorieen entfernt, welche die Sittlichkeit als ganz unabhängig von der Frömmigkeit hinstellen, und macht die letztere zu einem sehr wesentlichen Bestandtheil alles sittlichen Lebens, und nimmt selbst aus dem göttlichen Gericht nach dem Tode einen sehr wichtigen Beweggrund für dasselbe,[1] aber doch ist ihm die Frömmigkeit nicht die Grundlage aller Tugenden, sondern nur eine derselben, und nicht einmal die erste, sondern nur ein Zweig der Gerechtigkeit; — und selbst da wagt er es nicht, sie unmittelbar auf die philosophisch erkannte Gottes-Idee zu beziehen, sondern nur auf die Götter der Volksreligion. Da er nun aber selbst den unsittlichen Charakter der griechischen Göttermythen mit edler Entrüstung aufdeckt, und deshalb selbst den im ganzen Griechenvolk so hoch verehrten Homer bitter tadelt, ja dessen Dichtungen aus sittlichen Rücksichten selbst aus seinem Idealstaate verbannt haben will,[2] so ist schwer zu sagen, wie er die Frömmigkeit gegen die Götter noch begründen und fordern will. Es bleibt hier eine nicht auszufüllende, tiefgreifende Lücke in seiner ethischen Lehre.

§. 16.

Der formelle Vollender der platonischen Philosophie und der griechischen überhaupt, Aristoteles, vielfach selbständig über Plato hinausgehend, weniger idealistisch als dieser und mehr an die nüchtern erfaßte Wirklichkeit sich anschließend, stellte zum ersten Male die Ethik als eine besondere, systematisch ausgeführte Wissenschaft dar, im Anschluß an die Physik einerseits, und an die Politik andrerseits; letztere müssen wir aber im Wesentlichen mit zu der Ethik rechnen,

[1]) Gorg. p. 523 ff. — [2]) Rep. 377 ff. 386 ff. 598 ff. 605.

obgleich Aristoteles sie von ihr sondert und als deren Ergänzung betrachtet.

Die möglichste Zurückdrängung des bei Plato noch geltenden Dualismus in den letzten Gründen des Daseins führt den Aristoteles nicht zu einer Herleitung der sittlichen Idee aus der bei ihm weiter entwickelten Gottesidee, sondern zu einer noch zuversichtlicheren Begründung derselben auf das vernünftige Selbstbewußtsein, welches hier weniger gebunden als bei Plato erscheint. Eine gediegene Psychologie gewährt für die Ethik einen wissenschaftlich festen Boden, aber das Zurückdrängen des platonischen Gegensatzes von Ideal und Wirklichkeit giebt ihr einen sittlich schwächlicheren Charakter.

Von den drei verschiedenen Darstellungen Aristotelischer Ethik ist nach den als sicher zu betrachtenden Ergebnissen der Kritik[1]) nur die Ethica Nicomacheia (d. h. ad Nicomachum) ein ächtes Werk des Aristoteles, obgleich wahrscheinlich nicht von ihm selbst für die Veröffentlichung vollendet, sondern nur zum eignen Gebrauch für seine Vorträge aufgezeichnet; während die Eudemische Ethik (*Ευδημια*) sehr wahrscheinlich ein Werk des Eudemos, eines Schülers des Aristoteles, ist, meist aus jenem ersten Werke geschöpft, mit einigen eignen Zusätzen, und die so genannte große Ethik (*μεγαλα*) ein Auszug aus der Eudemischen ist. Die Politik, welche Aristoteles von der Ethik sondert, aber als derselben übergeordnet, betrachtet die Sittlichkeit nicht, wie die letztere, als die der einzelnen Person, sondern in ihrer vollen Verwirklichung im Staate als dem sittlichen Gemeinwesen. Dieses Werk ist also jedenfalls zu der Ethik hinzuzurechnen und als deren Vollendung zu betrachten.

Aristoteles giebt der Ethik ihren Namen und ihre selbst für das ganze christliche Mittelalter maßgebende wissenschaftliche Gestalt. Die umfangreiche, aus zehn Büchern bestehende Ethik gehört grade nicht zu den besten der Aristotelischen Schriften. Sie enthält zwar viele treffliche Gedanken und vor allem auch eine scharfe Beobachtung der Wirklichkeit, und ist darin bei weitem nüchterner und weniger idealistisch als Plato, aber als System ist sie doch noch sehr mangelhaft und enthält sehr wesentliche Lücken. Nur verhältnißmäßig wenig allgemeine Gedanken sind wirklich wissenschaftlich entwickelt, der bei weitem größere Theil ist mehr empirisch und aphoristisch behandelt; und Aristoteles verzichtet ausdrücklich auf wissenschaftliche Strenge der Beweise und der Entwickelung, weil der Gegenstand dieß nicht zulasse,

---

[1]) Abhandl. d. Kgl. Baierschen Akad.; Philos.-philol. Klasse. 1841. III, 2; Brandis, Aristoteles. 1853. I, S. 111 ff.; II, 1555 ff.

sondern nur Wahrscheinlichkeit gestatte. Daher sinkt die Darstellung, im Unterschiede von Plato's immer geistvoller und entweder wissenschaftlich oder poetisch hochgetragener Rede, nicht selten zur trocknenen Verstandesbetrachtung herab und ist größtentheils in ganz allgemeinverständlicher Weise gehalten.

Zu vergleichen ist Biese, die Philosophie des Arist. 1838 ff. 2 B., — eine fleißige, aber philosophisch nicht gehörig durchgearbeitete Darstellung; Brandis, Aristoteles, 2 Abth. 1857, (bes. S. 1335—1682), — gründlich, aber fast allzuausführlich, und oft mehr Auszug als geschichtlicher Bericht.[1])

Arist. ist zwar nicht zur vollen Idee des absoluten Gottes, die nur in dem Schöpfungsgedanken sich abschließt, hindurchgedrungen, bleibt vielmehr unmittelbar vor diesem Gedanken stehen, drängt aber den schon bei Plato sehr verblaßten Urgegensatz von Gott und dem nicht wahrhaft wirklichen Urstoff noch mehr in den Hintergrund, ohne ihn jedoch zu überwinden. Er will einen Urgegensatz nicht anerkennen, spricht aber auch das Wort nicht aus, welches allein über denselben hinwegführt, das Wort, mit welchem das Alte Testament beginnt. Die Welt ist ihm nicht mehr die bloß möglich beste, sondern der schlechthin vollkommene Ausdruck des Willens des vernünftigen Geistes. Darum schwindet ihm auch jene zuerst an den christlichen Gedanken von der eingetretenen Verderbniß erinnernde Vorstellung Plato's von einem alles wirkliche Dasein, besonders aber die Menschheit, durchziehenden Uebel. Alles Wirkliche ist vielmehr gut; auch die menschliche Leiblichkeit ist nicht mehr eine auf früherer Schuld ruhende Hemmung, sondern rechtmäßiges Organ der Seele. Eine geschichtlich gewordene Verderbniß aber erkennt Aristoteles gar nicht an. Die große Menge zwar ist schon von Natur so beschaffen, daß sie keine innere Neigung zur Tugend hat, sondern nur durch sinnliche Triebe und durch Furcht geleitet wird (E. Nic. X, 10), aber der besser begabte, frei geborene Mensch ist von Natur durchaus gut, in ursprünglicher Reinheit und Vollkommenheit, hat daher auch in seiner Vernunft die reine Quelle sittlicher Erkenntniß. Arist. kann sich nach dieser Voraussetzung auf dem Boden des subjectiven Geistes vollkommen frei und zuversichtlich bewegen; und obgleich er die Idee Gottes als des vernünftigen absoluten Geistes noch tiefer erfaßt als Plato, knüpft er dennoch die Betrachtung der Natur wie des sittlichen Geistes viel weniger eng an die Gottes-Idee an als jener. Grade indem er in der wirklichen Welt einen viel reineren Ausdruck des göttlichen

[1]) Unbedeutend sind die Anmerkungen Garve's zu seiner ungenauen Uebersetzung der Ethik. 2 B. 1798. 1801.

Gedankens findet als Plato, kann er sich harmloser an die Wirklichkeit hingeben, sich in sie vertrauungsvoll versenken, aus ihren Zügen die Worte der göttlichen Wahrheit lesen, und bedarf des supranaturalistischen Elementes viel weniger, welches bei Plato durch das dem Göttlichen entgegenstrebende Ungöttliche in der Welt in höherem Grade nothwendig wurde.

Daher wurzelt bei Arist. die Sittlichkeit gänzlich in dem Boden des Subjectes; sie erscheint weniger als der heilige Wille Gottes an den Menschen, sondern als das schlechthin eigne von dem vernünftigen Menschengeiste selbst geforderte Wesen des geistigen Lebens. War bei Plato wenigstens die Andeutung, daß dieses Ziel des sittlichen Strebens in der Gottähnlichkeit und in dem Wohlgefallen Gottes an dem Menschen liege, also einen objectiven Charakter trage: so tritt bei Arist. entschieden der subjective Charakter in den Vordergrund, der Gedanke, daß dieses Ziel das persönliche Wohlbefinden des sittlichen Subjectes sei. Bei Plato ist und bleibt das Höchste und Wahrste ein Jenseits, ein schlechthin Ideales, das in der Wirklichkeit nie vollkommen vorhanden, nie ganz zu erreichen ist, — bei Aristot. wird alles Ideal auch wirklich, alles Wahre auch ein diesseitiges, nicht als ein hereingeholtes, sondern als ein herausgearbeitetes. Die wirkliche Welt ist auch in sittlicher Beziehung ein vollkommener Ausdruck der Idee, nicht mehr ein schwacher Abdruck derselben, sondern Original, ein in ureigner Kraft sich lebensvoll entfaltender Organismus. — Daher auch nicht mehr jenes Sehnen und Schmachten nach einer besseren, idealen Welt, jenes poetische Träumen, jenes schmerzliche Gefühl, daß der Geist ein gefesselter, in den Banden der Unfreiheit durch ein ungeistiges Nichtsein gebundener sei; — bei Aristot. ist das Leben nicht mehr ein tragisches; aus seiner Weltanschauung entspringt nicht mehr eine Tragödie; sie ist eine in sich beruhigte und behagliche; die Poesie ist mit der Sehnsucht abgestreift; die nüchterne Prosa des in der Wirklichkeit sich befriedigenden Geistes tritt an ihre Stelle. In dieser Behaglichkeit liegt aber eine größere Entfernung von der christlichen Weltanschauung als in dem platonischen Bewußtsein eines inneren Widerspruchs des Daseins. Die mehr mystische und supranaturalistische Sinnigkeit Plato's ist einer nüchtern-rationalistischen Auffassung gewichen.

Die psychologischen Untersuchungen, die Voraussetzungen der Ethik, sind bei Aristoteles viel weiter und tiefer durchgeführt als bei Plato, und sind der Glanzpunkt seiner Philosophie; daß aber die Ethik auch überwiegend nur psychologischen Charakter hat, und weder in die Religion noch in die Geschichte ihre Wurzeln schlägt, ist ihre Schwäche. Während Plato wenigstens das Streben hat, der Sittlichkeit einen über die Wirklichkeit hinausgehenden idealen Charakter zu verleihen, breitet sie sich bei

Aristoteles mehr in behaglicher Befriedigung auf dem Boden der Wirklichkeit des Menschen aus, ohne sich über deren Reinheit oder Entartung Bedenken zu machen; und bezeichnend ist es auch für die Auffassung des Sittlichen, daß der bei Plato so stark hervortretende Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit, welcher dem sittlichen Streben seine rechte Haltung und Weihe giebt, bei Aristoteles in einen zweifelhaften Hintergrund zurücktritt.[1]) Ja er erklärt es gradezu für ungereimt (ἀτοπον) zu sagen, daß Niemand eher glücklich sei, als bis er gestorben sei. (E. N. I, c. 11. 13.) Er kennt nur eine Sittlichkeit des Diesseits. Er erklärt den Tod ausdrücklich für das größte aller Uebel, (φοβερωτατον ὁ θανατος), „denn er ist das Ende von Allem; und für den Gestorbenen scheint es kein Gutes und kein Böses mehr zu geben" (E. N. III, 9.), und der Tod raubt darum dem Menschen die höchsten Güter (III, 12.).

§. 17.

Alles Streben hat ein Ziel, und dieses ist für das vernünftige Streben ein Gut, also als höchstes Ziel das höchste Gut; dieses aber ist das vollkommene Wohlbefinden, welches nicht ein bloß passiver Zustand, sondern vollkommenes, thätiges Leben des vernünftigen Geistes ist, also wesentlich in der Tugend besteht, welche ihrerseits wieder an sich schon das Glückseligkeitsgefühl in sich schließt.

Die Tugend selbst ist entweder Denktugend oder ethische Tugend, je nachdem sie sich auf die Vernunft oder auf die Sinnlichkeit bezieht. Jene erwirbt man durch Erlernen, diese durch Uebung. — Da das Gute in dem Einklang, also in dem rechten Maße besteht, so besteht das Nichtgute in einem Zuviel oder Zuwenig. Die Tugend also ist immer das Innehalten der rechten Mitte zwischen zwei Untugenden; der Gegensatz zwischen gut und böse wird als ein bloß quantitativer Unterschied gefaßt. Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist die vollkommene Willensfreiheit, welche Aristoteles nicht bloß im Gegensatz zu der ihm und den Griechen überhaupt unbekannten Beschränkung derselben durch eine sittliche Entartung der menschlichen Natur, sondern auch im Gegensatz zu der Auffassung des Sokrates, daß die Erkenntniß des Rechten mit Nothwendigkeit zum Vollbringen desselben führe, bestimmt festhält.

Der vernünftige Geist ist kein ruhendes oder bloß passiv erregtes Sein, sondern Thätigkeit. Der denkende Geist ist zugleich ein wollen-

[1]) Brandis, Aristot. 2, 1179.

der, thätiger, handelnder. Alles Wollen will etwas als Zweck, nämlich immer das, was dem Wollenden als ein Gut erscheint. Das Gut (*το ἀγαθον*) ist also zunächst dasjenige, worauf das Streben sich richtet, um es zu erreichen. Es giebt nun sehr viele und verschiedene Zwecke und Güter, von denen sich einige nur als dienende zu andern verhalten, als Mittel zu höheren Zwecken und Gütern. Soll das Streben aber ein vernünftiges, also sicheres und einheitliches sein, so muß es einen letzten Zweck, ein höchstes Gut geben, welches nicht mehr Mittel zu einem andern Zweck ist, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird, und um dessen willen allein wir alle andern Güter erstreben, was also ein schlechthin Vollkommenes ist, ein *τελειον*, welches seinen Zweck, *το τελος*, in sich selbst hat. Ehre, Reichthum, Kenntnisse u. dgl. sind Güter, aber sie werden doch nicht bloß um ihrer selbst willen erstrebt, sondern immer auch um eines Höheren willen, für welches sie nur die Mittel sind, nur Theilgüter eines einigen Gutes; dieses aber ist die Vollkommenheit des eigenen Daseins und Lebens, das Wohlbefinden, *εὐδαιμονια*, d. h. die Macht des in sich vollkommenen, sich selbst zum Zwecke habenden Lebens, *ζωης τελειας ἐνεργεια*. Dieses Wohlbefinden wird nicht mehr um eines andern Gutes, sondern um seiner selbst willen erstrebt, ist also das höchste Gut (Nic. I, c. 1 ff.; vergl. Eud. I, 1). — Die Eudämonia ist durchaus nicht einerlei mit unserem Begriff der Glückseligkeit, sondern schließt diese in sich. Glückseligkeit ist nur die eine, die subjective Seite, das mit dieser Eudämonia verbundene Seligkeitsgefühl, während die Eudämonia selbst wesentlich und zunächst objective Bedeutung hat: das Wohlbestelltsein, Beglücktsein, der Besitz des in jeder Beziehung vollkommenen Lebens. Daher ist es nicht sinnlos, wenn eine besondere Untersuchung darüber angestellt wird, ob das Lustgefühl mit zur Eudämonia gehöre (Nic. I, c. 9.).

Das Gute ist also von vornherein nicht bloße, im Diesseits nie ganz zu verwirklichende Idee, wie bei Plato, sondern ist volle Wirklichkeit schon in dem gegenwärtigen Leben, findet sie in dem concreten Sein und Leben des wahren Weisen; es ist nicht ein bloß abstract Allgemeines, sondern ist bestimmtes, an dem Einzeldasein haftendes Sein, nicht ein Jenseitiges über den einzelnen Gütern, sondern in deren Gesammtheit selbst verwirklichet (I, 4). Diese Gesammtheit ist aber nicht eine bloße Summe, denn sonst könnte das höchste Gut durch ein neu hinzukommendes Gut vergrößert werden, sondern ist ein einheitliches Ganze, dessen einzelne Formen nur die verschiedenen Güter sind (I, 5).

Das Wohlbefinden als ein rein menschliches Gut ist nicht das bloße Leben, weil dieses auch bei Pflanzen und Thieren ist, auch nicht das bloße empfindende Leben, weil dieses auch bei Thieren, sondern das vernünftig

thätige Leben, also das vollkommen thatkräftige Leben des vernünftigen Geistes, ist nicht bloßes Sein und Bestimmtsein, sondern ein sich selbst Bestimmen, *ἐνεργεια*, ist nicht bloß ein Gutes, sondern wirket fort und fort Gutes (I, 6. 7.). Darin liegt schon, daß das höchste Gut, das Wohlbefinden, nicht außer oder nur nach der Tugend ist; diese macht vielmehr das Wesen des höchsten Gutes, welches ja in Thätigkeit besteht, selbst mit aus, obgleich sie an sich nicht das ganze höchste Gut ist; denn zum vollen Wohlbefinden gehört auch das Glückseligkeitsgefühl, das Gefühl der Lust, welches auf dem Gelingen der tugendhaften Thätigkeit beruht. Dieses Glückseligkeitsgefühl ist also nicht etwas von der Tugend Unabhängiges, außer und neben ihr Bestehendes, vielmehr enthält das tugendhafte Leben die Freude schon als ihren nothwendigen Bestandtheil; denn nur der ist tugendhaft, welcher das Gute gern thut, Freude an der Tugend hat. Insofern also kann man allerdings sagen, daß das höchste Gut in der Ausübung der Tugend, und aller Tugenden, besteht (I, 7—9). Jedoch giebt Arist. zu, daß zum vollkommenen Wohlbefinden auch solche Güter gehören, die nicht in der Tugend unmittelbar schon gegeben und von derselben sogar unabhängig sind, so irdischer Wohlstand, gute Herkunft, Schönheit, Gesundheit, glückliches Lebensende u. dgl. (I, 9—11). Mit diesem freilich sehr wahren Zugeständniß an das durch kein einseitiges System befangen gemachte natürliche Bewußtsein ist offenbar die Folgerichtigkeit des ethischen Systems durchbrochen. Denn giebt es wirkliche Güter, also Bedingungen des höchsten Gutes, welche unabhängig sind von der sittlichen Vollkommenheit, kann also der wahrhaft Tugendhafte zufälligerweise auch des höchsten Gutes entbehren: so giebt es keine moralische Weltordnung, und die Sittlichkeit entbehrt der Zuversicht; und da es ein rechtmäßiges Ziel ist, nach dem höchsten Gut zu streben, so folgt, daß der Mensch außer der Sittlichkeit auch noch nach anderen davon unabhängigen Besitzthümern streben müsse, die er also nur auf außersittliche, folglich unsittliche Weise erringen kann. Da Aristoteles keine schuldvolle Verderbniß der menschlichen Natur anerkennt, so bleibt ihm bei jenem Zugeständniß ein vollkommen unlösbares Räthsel und ein greller Widerspruch in seinem System. Er ist aber lieber inconsequent, als daß er dem System zu Liebe die offenkundige Erfahrung verleugnete, zu deren wahrem Verständniß ihm der Schlüssel fehlt.

Worin besteht nun die Tugend, also das wesentlichste Element des Wohlbestelltseins? Im Menschen ist eine Doppelseite des Lebens, die Sinnlichkeit und die Vernunft, die oft mit einander in Widerstreit sind. Die Sinnlichkeit, insofern sie nicht rein vegetativ, die ernährende Thätigkeit des leiblichen Lebens ist, sondern sinnliche Begierde, kann und soll durch

die Vernunft geleitet werden. Die Tugend hat dem gemäß eine Doppelgestalt; einmal bezieht sie sich auf das Wohlbestelltsein der Vernunft selbst, dann aber auf das Wohlbestelltsein der Sinnlichkeit kraft deren Unterordnung unter die Vernunft; — in jenem Sinn ist sie Denktugend, in diesem ethische Tugend (ἀρετη διανοητικη und ἠθικη.) Jene ist besonders die Weisheit; zu dieser gehören die Mäßigkeit, Freigebigkeit u. dgl. Daß jene zu den Tugenden gehört, geht daraus hervor, daß wir sie an einem Menschen als sein Verdienst loben (I, 13.). Ethisch ist hier in dem engeren Sinne genommen, in Beziehung auf praktische Sitten. Es leuchtet ein, daß diese Theilung der Tugenden eine durchaus unzureichende ist, wenn nicht die eine oder die andere Gattung von Tugenden in einem weiteren Sinne genommen wird, als nach der Herleitung derselben zulässig ist. Denn es giebt rein geistige Tugenden, wie Demuth, Wahrhaftigkeit, Treue, Dankbarkeit, die mit der Sinnlichkeit gar nichts zu thun haben, und doch auch nicht Denk- oder Erkenntnißtugenden sind. Nähme man aber Weisheit, wie bei Plato, in dem weitesten Sinne der inneren Harmonie der vernünftigen Seele überhaupt, so wären die in der Beherrschung der Sinnlichkeit bestehenden ethischen Tugenden ihr augenscheinlich nicht neben- sondern untergeordnet.

Die Denktugend kann gelehrt und gelernt werden, besonders durch reiche Lebenserfahrung; die ethischen Tugenden dagegen werden durch öftere Wiederholung derselben Handlungen, also durch Gewöhnung errungen, sind wesentlich durch Uebung erlangte Fertigkeiten. Von Natur haben wir keine Tugend, sondern nur die Möglichkeit und Anlage derselben, die erst durch Uebung und Gewohnheit zur wirklichen Tugend wird. Die tugendhaften Handlungen sind also zunächst nicht die Folge, sondern der Grund und die Voraussetzung der Tugend. Erst dadurch, daß der Mensch wiederholt tugendhaft handelt, wird er tugendhaft (II, 1. 2.). Wie es möglich sei, tugendhaft zu handeln, bevor man Tugend hat, welchen Beweggrund der Mensch haben könne, tugendhaft zu handeln vor seinem Tugendhaftsein, fragt zwar Arist., und er erkennt die Schwierigkeit der Frage, löſ't sie aber nicht. Das Zeichen, daß wir Tugend besitzen, ist dieß, daß wir bei dem tugendhaften Handeln auch Freude empfinden. Die Tugend ist weder ein Affect, — wie Zorn, Furcht, Liebe, Haß, weil die Affecte natürliche, nicht durch unsern Willen begründete, an sich noch keinen sittlichen Charakter tragende Erregungen sind, — noch ein Vermögen, weil dieses von Natur ist — sondern eine Fertigkeit (ἑξις), d. h. die sittliche Art und Weise, sich zu den Affecten zu verhalten; und zwar diejenige Fertigkeit, durch welche der Mensch zu einem guten, und sein Werk auch zu einem guten wird (II, 5.). Das ist freilich noch ein

sehr wenig sagender, rein formaler Begriff. Um ihm einen Inhalt zu geben, schlägt Arist. diesen Weg ein: In jeder Sache giebt es nur eine einzige Art des Rechten, aber eine mehrfache Art des Unrechten, wie man bei einem Ziele nach mehreren Richtungen vorbeischießen, aber nur in einer dasselbe treffen kann, weshalb auch das Rechte viel schwerer zu finden und zu thun ist als das Unrechte. Das Unrechte bei einer Handlungsweise ist entweder ein Mangel oder ein Uebermaß, das Rechte ist das richtige Maß, also die Mitte zwischen beiden. Die Tugend ist also, und dieß ist ihr voller Begriff, eine frei gewollte Fertigkeit, das in Beziehung auf uns richtige, von der Vernunft und von dem Urtheil des Verständigen bestimmte Mittelmaß (μεσότης) einzuhalten (II, 6. III, 8. Vergl. Eud. II, 3.). Daß hierbei nur die ethischen Tugenden gemeint sind, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang. Dadurch wird aber der gemeinsame Tugendbegriff wieder zweifelhafter. Der Mittelweg ist in allen Dingen der beste. Die Tugend strebt also nicht nach einem Mittleren zwischen Gut und Böse, sondern nach dem Besten, das Beste aber ist das Mittlere zwischen zu viel und zu wenig. So ist die Tapferkeit das Mittlere zwischen der Feigheit und der Verwegenheit, die Mäßigkeit das Mittlere zwischen Zügellosigkeit und Unempfänglichkeit für Lustempfindungen, die Freigebigkeit das Mittlere zwischen Verschwendung und Knickerei; Ehrliebe steht zwischen maßlosem Ehrgeiz und Ehrlosigkeit, Sanftmuth zwischen Jähzornigkeit und Zornlosigkeit u. s. w. (Nic. II, 7.). Daraus folgt, daß je zwei einander gegenüberstehende Fehler zu einander in einem viel schärferen Gegensatze stehen, als jeder derselben zu der entsprechenden Tugend (II, 8.).

Es leuchtet ein, daß diese bloß quantitative Unterscheidung des Guten und Bösen das Wesen der Sittlichkeit gar nicht trifft und in der praktischen Anwendung alle Sicherheit des sittlichen Urtheils aufhebt, welches aus dem Gebiet des Gewissens in das des berechnenden Verstandes übergeht. Das Böse ist hier nicht qualitativ, dem innern Wesen nach, von dem Guten unterschieden, sondern nur der Zahl, dem Grade nach; es ist also zwischen beiden kein durchgreifender Gegensatz, sondern ein verfließender Uebergang; ja der Uebergang aus einem Laster in das entgegengesetzte ginge nur durch die entsprechende Tugend hindurch. Aristoteles wird sich der Schwäche seines Tugendbegriffs auch bewußt; er giebt zu, daß es auch Handlungen und Gesinnungen giebt, bei denen der Begriff des Zuviel oder Zuwenig gar nicht anwendbar ist, wie bei der Schadenfreude, dem Neid, dem Mord, dem Diebstahl, Ehebruch, die alle an sich, ihrem Wesen nach, Unrecht seien und es nicht erst durch einen bestimmten Grad würden; es gebe kein rechtmäßiges Maß des Ehebrechens u. dgl. (II, 7.).

Wenn er aber trotzdem seinen Tugendbegriff nicht aufgeben will, so zeigt sich darin eben nur die Rathlosigkeit des Theoretikers, denn mit jenem Zugeständniß ist dieser Begriff schon vollkommen über den Haufen geworfen, und es ist damit zugestanden, daß der Unterschied des Guten und Bösen nicht ein quantitativer sondern ein qualitativer sei. Noch viel mißlicher wird die Sache durch das ausdrückliche Zugeständniß, daß oft die Tugend nicht in der wirklichen Mitte zwischen den beiden die Extreme darstellenden Fehlern sei, sondern dem einen Extreme näher stehe als dem andern, die Tapferkeit z. B. der Verwegenheit näher stehe als der Feigheit, die Freigebigkeit der Verschwendung näher stehe als der Knickerei u. dgl., und daß von den zwei Ausschreitungen die eine meist weniger schlimm sei als die andere (II, 8), — denn damit ist nicht bloß das Princip vollständig durchbrochen, sondern auch jede Möglichkeit eines sicheren Urtheils über die Sittlichkeit abgeschnitten. Nach welcher Regel soll man in der Diagonale den rechten Tugendpunkt finden, wenn derselbe ein excentrischer ist? — Arist. fühlt selbst die große Schwierigkeit, die sich bei der Zumuthung einer solchen Berechnung an das sittliche Bewußtsein des Einzelnen ergiebt, und weiß da keinen bessern Rath als den der Kalypso [1]) an den zwischen der Scylla und der Charybdis hindurchschiffenden Odysseus: „Ferne dem Dampf alldort und den Strömungen lenke das Schiff hin," — lieber dem einen, von der Tugend weniger entfernten Extrem näher zu gehen als dem andern, und sich lieber des geringeren Fehlers schuldig zu machen; und um am leichtesten den rechten Mittelweg zu treffen, müsse man bald auf die Seite des Uebermaßes, bald auf die Seite des Mangels abweichen (ἀποκλινειν) (II, 9). Greller konnte Aristot. wohl das Ungenügende seines Tugendbegriffes nicht aussprechen. — Auch der Umstand, daß Aristot. für die nach dem Schema des Mittelmaßes construirten Tugenden oft keinen Ausdruck in der Sprache findet, beweist schon das Unnatürliche der Theorie, denn für klare und wirkliche Tugendbegriffe kann eine so ausgebildete Sprache, wie die griechische, schwerlich des Wortes entbehren.

Die Sittlichkeit setzt die Freiheit des Willens voraus; nur das, was mit freier Selbstentscheidung geschieht, wird dem Menschen sittlich zugerechnet, wird gelobt oder getadelt. Die Tugend gehört ausschließlich dem Gebiete der Freiheit an; unfrei aber ist dasjenige, was entweder gezwungen oder aus Unwissenheit geschieht; leidenschaftliche Erregungen, wie Zorn oder sinnliche Begierde, heben die Freiwilligkeit nicht auf, denn der Mensch kann und soll sie durch Vernunft beherrschen; selbst bei moralischem Zwang,

[1]) Aristoteles verwechselt es wohl mit dem Rathe der Kirke. Odyss. XII, 215.

durch Erregung von Furcht u. dgl. bleibt doch die Freiwilligkeit; unfreiwillig ist nur diejenige erzwungene Handlung, die mit innerem Widerstreben geschieht (III, 1—3, vgl. Eud. II, 6). Von der Freiwilligkeit als dem weiteren Begriff ist der Vorsatz als der engere zu unterscheiden, nämlich der mit Ueberlegung auf ein bestimmtes, als möglich erkanntes Ziel gerichtete Wille (Nic. III, 4. 5). Der Vorsatz ist auch in Beziehung auf das erkannte Gute oder Böse frei. Allerdings ist jeder Vorsatz auf ein Gutes gerichtet, bei dem Weisen immer auf das wahrhaft Gute, bei den Andern auf das, was ihnen gut zu sein scheint; aber daraus folgt nicht, daß die Menschen immer nur aus Irrthum sündigen, und daß bei der wirklichen Erkenntniß des Guten der Vorsatz auch nothwendig auf dasselbe gerichtet sein müsse, wie Sokrates und Plato meinen. Dagegen spricht schon das allgemeine sittliche Urtheil der Einzelnen wie des Staates, welches den Menschen, sobald er zu Verstande gekommen, für alles Böse, was er thut, verantwortlich macht, und es ihm als Schuld zurechnet. Allerdings fehlen Viele nur aus Irrthum ihres sittlichen Urtheils oder aus der Schlechtigkeit ihres Charakters heraus, aber jener Irrthum wie diese Schlechtigkeit ist ihre eigne Schuld und entschuldigt sie nicht; ja der Mensch kann selbst mit Vorsatz das für Böse Erkannte thun, indem er nicht nach dem Guten, sondern nur nach dem Angenehmen fragt; und die Meinung, daß Niemand freiwillig und mit Bewußtsein Böses thue, widerspricht der unleugbaren Erfahrung und dem Wesen der Willensfreiheit (III, 6. 7. V, 12. VII, 2, 3). Dabei macht Aristot. die feine, fast überraschende Bemerkung: der durch Schuld gewordene schlimme Charakter kann ebensowenig durch bloßes Wollen wieder abgelegt werden, als Jemand, der sich durch Schuld krank gemacht hat, durch bloßes Wollen wieder gesund werden kann; einmal schlecht oder krank geworden, steht es nicht mehr in seiner Macht, es nicht mehr zu sein; ein geworfener Stein kann in seinem Fluge nicht wieder zurückgeholt werden; so ist es auch mit dem schlecht gewordenen Charakter. Dieser Gedanke konnte weiter führen; Aristot. verfolgt ihn aber nicht weiter, und läßt die naheliegende Frage, wie denn nun eine Umkehr möglich sei, bei Seite. Im Gegensatz dazu gesteht Aristot. dem Bösen eine andere Wirkung als die individuelle nicht zu, weiß nichts von einem natürlichen Zusammenhang desselben bei den sich fortpflanzenden, sittlich entarteten Geschlechtern, von einer natürlichen Verderbniß der menschlichen Natur. Jeder Mensch, wenigstens der freigeborene Grieche, ist vielmehr von Natur vollkommen gut, — und die jedem angeborene Sinnlichkeit hat in der Vernunft ein ihrer vollkommen mächtiges Gegengewicht.

§. 18.

In der Einzelausführung behandelt Aristot. zuerst die ethischen Tugenden, und als deren Hauptvertreter die Tapferkeit, die Mäßigkeit, die Freigebigkeit, die Großherzigkeit, von welcher die Ehrliebe, als einer geringeren Stufe angehörig, sich unterscheidet, das rechte Maßhalten im Zürnen; — und als vorzugsweise gesellige Tugenden die Gefälligkeit, Wahrhaftigkeit, muntere Artigkeit, (Schamhaftigkeit), — besonders aber die Gerechtigkeit und die damit verwandte Billigkeit. Als Denktugenden werden vorzugsweise die Verständigkeit und die Weisheit erörtert, und ihre Geltung schärfer begränzt als bei Sokrates und Plato. — Von einer andern Seite betrachtet, nach dem Grade der bei dem Thun des Guten sich bethätigenden sittlichen Kraft, unterscheidet sich das sittliche Verhalten in Tugendhaftigkeit im engern Sinne, in Enthaltsamkeit und in heroische oder göttliche Tugend. Genauer entwickelt wird nur die Enthaltsamkeit und die Unenthaltsamkeit, und zwar in einem die letztere sehr beschönigenden Sinne. — Nach einer ausführlichen Betrachtung der Freundschaft als eines besonderen Gebietes sittlicher Thätigkeit schließt Aristot. mit einer Abhandlung über die Lust und das Wohlbefinden, als die Ergebnisse des tugendhaften Verhaltens, und setzt die höchste Glückseligkeit nicht in praktische Thätigkeit, sondern in das erkennende Denken.

Die Ausführung der speciellen Ethik ist zwar reich an scharfsinnigen Gedanken und Beobachtungen, entbehrt aber der durchgreifenden wissenschaftlichen Entwickelung aus einem Gedanken heraus; und es kommt noch zu keiner strengen organischen Gliederung. Die Platonische Eintheilung der Tugenden (§. 14) liegt zwar zu Grunde, ist aber nicht genau innegehalten und nicht weiter entfaltet. Abweichend von Plato betrachtet Aristot. nicht die Weisheit zuerst, als die Wurzel aller andern Tugenden, sondern die Mannhaftigkeit oder Tapferkeit (ἀνδρια), das Mittlere zwischen tollkühner Furchtlosigkeit und Feigheit. Sie bezieht sich nicht auf alle zu bekämpfenden Uebel, sondern wesentlich auf den Tod, aber auch nicht auf jede Todesgefahr, sondern vorzugsweise auf die ehrenvollste, die im Kriege, außerdem auch auf die Todesgefahr auf dem Meere und in Krankheiten (Nic. III, 9—12.). Diese Beschränkung der Mannhaftigkeit erklärt sich zwar aus dem kriegerischen Volkscharakter, aber nicht aus der sittlichen Idee; für den Muth im vollen Sinne, allen Uebeln gegen-

über, weiß Aristot. gar keine Stelle in seinem Tugendsystem. Der Beweggrund für die Tapferkeit ist nicht der Gedanke einer ewigen Krone, denn der Tod ist für den Tugendhaften das fürchterlichste aller Uebel, weil grade für ihn das Leben am meisten Werth hat, — sondern nur das Wohlgefallen an der Pflicht und an dem Schönen (III, 12).

Die zweite Tugend ist die Mäßigkeit oder Mäßigung (σωφροσυνη), die in der Bewahrung des Maßes in Beziehung auf die sinnliche Lust besteht, wie sich umgekehrt die Tapferkeit auf das Uebel, also den Schmerz bezieht. Die Ausdehnung dieser Tugend auf andere als die sinnlichen, und zwar die niedrigsten sinnlichen Gefühle des Geschmacks und Gefühls, wird ausdrücklich abgewiesen, und es bleiben also sittliche Erscheinungen, sowohl Tugenden als Laster, die in gar keine von Aristot. angeführten Tugendklassen gehören. Wonach das richtige Maß zu beurtheilen ist, ist nicht gesagt, es wird nur die Tugend in die Mitte gestellt zwischen die an die sinnliche Lust leidenschaftlich sich hingebende Unmäßigkeit, die den Menschen zum Thiere herabwürdige, und die Begierdelosigkeit oder Unempfindlichkeit gegen sinnliche Lust, die aber nur selten, eigentlich nie vorkomme, weil dann der Mensch gar nicht mehr Mensch wäre (III, 13—15); mit der rechten Tugendmitte zwischen zwei Fehlern sieht es hier also mißlich aus.

Die Freigebigkeit als dritte Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße in der Verwendung des Besitzes. Sie giebt gern, aus Wohlgefallen an der Schönheit der Handlung, aber nur an die, die es verdienen; daß sie auf der Liebe ruhe, ist nicht gesagt. Als besonders wichtig wird ausführlich die Freigebigkeit für öffentliche und gemeinnützige Zwecke, für Schauspiele, Volksvergnügungen, Bewirthung der gesammten Bürgerschaft, für Ausrüstung von Kriegsschiffen, und der Anstandshalber ausgeübte Aufwand des Luxus — die μεγαλοπρεπεια, — behandelt (IV, 1—6). — Von den sittlichen Gefahren des Reichthums für die sittliche Gesinnung selbst ist, außer den beiden Abwegen der Verschwendung und Knickerei, nicht die Rede; der Reichthum erscheint vielmehr als ein hohes, zu begehrendes Gut.

Die Großherzigkeit (μεγαλοψυχια), nur Menschen von hohen Vorzügen eignend, ist, im Gegensatz zu der eitlen Aufgeblasenheit einerseits, und zu der sich zu gering achtenden Kleinherzigkeit andererseits, die rechte Würdigung seiner selbst, der sittliche Stolz des großen Mannes, während die rechte Selbstschätzung des geringeren Geistes nicht Großherzigkeit, sondern nur Bescheidenheit ist; jene aber steht höher als diese. Großherzig kann nur der mit allen Tugenden Gezierte sein, der wahrhaft Große; und er ist es, indem er nach der wahren Ehre strebt, nämlich

nach der Hochachtung der großen und edlen Seelen, als dem höchsten der äußeren Güter, während er Ehre und Unehre von Seiten unbedeutender Menschen verachtet. Rechte Großherzigkeit ist aber nur möglich, wenn zu dem inneren Tugendverdienst auch eine äußerlich glückliche und hervorragende Lage kommt, reicher Besitz, hohe Familie, Herrschaft, denn dieß bringt Ehre; der Großherzige wird darum auch, obgleich nicht zuerst und als Hauptsache, nach diesen Dingen trachten, nicht sowohl um ihrer selbst willen, sondern um der Ehre willen, die sich an sie knüpft. Bei weniger großen Seelen tritt an die Stelle der Großherzigkeit die nur auf geringere Stufen der Ehre sich beziehende Ehrliebe, die zwischen dem unmäßigen Ehrgeiz und der Ehrlosigkeit mitteninne steht (IV, 7—10).

Die durch den Ausdruck Sanftmuth (πραοτης) nur ungefähr bezeichnete Tugend, deren eigentlicher Name in der Sprache fehlt, und die in der Mitte steht zwischen Zornmüthigkeit und Zornlosigkeit, also in der rechten Mäßigung des Zornes besteht, ist im einzelnen Falle dem Maße nach schwer zu treffen. Gar nicht zürnen, ist Stumpfsinn, und gegen Beleidigungen sich nicht wehren, ist ehrlos und feige. Es ist rathsam, den Zorn nicht zu verbergen, sondern ihn zum Ausbruch kommen zu lassen; die vollbrachte Rache stillt den Zorn. Aristoteles betrachtet die Rache als etwas durchaus Rechtmäßiges, und warnt nur vor Uebermaß. Genauere Bestimmungen dieser gefährlichen Tugend weis't er als unmöglich zurück, das entscheide am besten das Gefühl in jedem einzelnen Falle, und geringe Abweichungen von der richtigen Mitte seien hierbei ohne Tadel (IV, 11). Der Unterschied von der christlichen Sittenlehre tritt hier sehr grell hervor.

Ohne weiter vermittelten Uebergang werden nun die geselligen Tugenden behandelt. Zwischen schmeichlerischer Gefallsüchtigkeit oder Geschmeidigkeit, die Allen nach dem Munde redet, und ungeselliger Streitsucht liegt die eigentlich wieder namenlose Tugend der freundlichen und höflichen Gefälligkeit, die, im Unterschiede von der persönlichen Liebe, sich nicht auf bestimmte, geliebte Personen, sondern auf alle, mit denen wir umgehen, bezieht, und nicht auf der Liebe ruht; der Gedanke einer wirklichen allgemeinen Menschenliebe ist dem Griechen ganz fremd (IV, 12). Zwischen Prahlerei und ironischer Selbstverkleinerung liegt die Wahrhaftigkeit der Rede, besonders in Beziehung auf den Redenden selbst, also die Gradheit und Biederkeit. Da aber zu starkes Selbstlob den Andern lästiger wird als die Selbstverkleinerung, so ist es rathsam, lieber etwas zu gering von sich zu sprechen als zu hoch (IV, 13). Das eigentliche Wesen der Lüge ist nicht genügend erkannt. Eine dritte Tugend bezieht sich auf die gesellige Unterhaltung und den Scherz, und ist im Gegensatz zu Possenreißerei und Spottsucht einerseits und Grämlichkeit andrerseits

das angenehme, heitere Wesen, die Munterkeit und anmuthige Gewandtheit, Artigkeit (*εὐτραπελια*) (IV, 14, vgl. Eud. III, 7). Nur beiläufig spricht Aristot. hierbei von der Scham, d. h. der Furcht vor Schande, die nicht sowohl an sich eine Tugend, sondern ein Affect sei; zur Tugend werde sie nur unter bestimmten Umständen, nämlich wenn der Mensch wirklich etwas gethan hat, dessen er sich schämen muß, und bei der Jugend, weil bei dieser die Leidenschaften heftig sind, gegen welche die Schamhaftigkeit ein Schutz ist. Der sittlich gereifte Mann aber soll gar nicht in den Fall kommen, sich zu schämen, denn er muß gar nicht einmal denken, daß er so beschaffen sei, etwas Schändliches thun zu können (IV, 15). Von der eigentlichen sittlichen Bedeutung der Schamhaftigkeit, die in 1. Mos. 3, 7 so sinnig angedeutet ist, hat Aristot. keine Ahnung.

Die wichtigste gesellschaftliche Tugend, und eigentlich alle übrigen umfassend, insofern sich dieselben auf das Verhalten gegen andere Menschen beziehen, ist die Gerechtigkeit, welche in der Beobachtung der Gesetze des Staates und der Rechte der Andern besteht, also daß man jeden so behandelt, wie es ihm gebührt und wie er es zu beanspruchen hat. Im engeren Sinne bezieht sich die Gerechtigkeit nur auf das Mein und Dein, auf den Besitz und Gewinn. Der Gedanke der rechten Mitte macht hierbei Schwierigkeit, da es wohl kein unsittliches Verfahren giebt, in welchem ein Zuviel von Rechtsgewährung enthalten wäre (V, 1—14). Verwandt mit der Gerechtigkeit und im weiteren Sinn derselben zu ihr gehörig ist die Billigkeit. Sie vollbringt, entgegen dem strengen Innehalten des Buchstabens des bürgerlichen Gesetzes, die wahre Gerechtigkeit außerhalb der Forderungen des Gesetzes, welches ja immer nur das Allgemeine feststellt und nicht auf jeden einzelnen Fall paßt; sie ist also eine Verbesserung und Vervollkommnung des Gesetzes, indem ich aus Gerechtigkeit auf ein Recht, welches mir das äußerliche Gesetz zugesteht, in einem bestimmten Falle verzichte (V, 15). Gegen sich selbst kann der Mensch eigentlich nicht Ungerechtes thun; auch der Selbstmord ist, als freiwillig, nicht ein Unrecht gegen sich selbst, sondern gegen den Staat.

Bei den Denktugenden, von denen besonders nur die Verständigkeit und die Weisheit behandelt werden (VI, 1—13), ist der Gedanke des Mittelwegs natürlich nicht mehr anwendbar; sie halten nicht selbst die rechte Mitte inne, sondern bringen vielmehr dieselbe zur Erkenntniß. Die Verständigkeit (*φρονησις*, — mehr als Klugheit, wie es gewöhnlich erklärt wird, aber auch wohl nicht ganz zutreffend mit Brandis als Vernünftigkeit zu nehmen) ist die geistige Fertigkeit, in Beziehung auf das, was dem Menschen gut oder übel ist, in jedem besonderen Falle angemessene praktische Entschließungen zu fassen. Die Weisheit (*σοφια*)

aber ist das Höhere, und giebt der Verständigkeit erst die rechte Grundlage. Sie ist die rechte Erkenntniß der letzten Gründe des wahren Wissens und das Herleiten desselben aus jenen Gründen, bezieht sich also auf das Unveränderliche, während die Verständigkeit es mit dem Veränderlichen zu thun hat, jene richtet sich auf das Allgemeingiltige, diese auf das der Einzelperson Zukommende, ist also die besondere praktische Anwendung der mehr die sittliche Idee an sich ausdrückenden Weisheit. Die Verständigkeit ist also die Ueberleitung der sittlichen Weisheit in die ethischen Tugenden. Weisheit und Verständigkeit machen nicht alle Tugend selbst aus, wie Sokrates behauptet, sondern sind aller übrigen Tugenden nothwendige Voraussetzung.

Aristoteles geht nun zu einer andern Betrachtungsweise des sittlichen Verhaltens über, nicht, wie bisher in Beziehung auf die materiale Beschaffenheit, sondern in Beziehung auf den Grad der dabei sich bekundenden sittlichen Energie. Den in dieser Hinsicht zu unterscheidenden drei Stufen des Unsittlichen: Lasterhaftigkeit, Unenthaltsamkeit und Verthierung, — in denen das sittliche Bewußtsein und der sittliche Wille entweder böse geartet, oder schwach ist, oder ganz fehlt, — entspricht die dreifache Stufe des Sittlichen: Tugendhaftigkeit im engeren Sinne, Enthaltsamkeit und heroische oder göttliche Tugend; letztere macht den Menschen vollkommen den Göttern ähnlich, ist aber nur selten; eben so selten aber ist auch das entgegengesetzte Aeußerste, die Verthierung. Die Unenthaltsamkeit ist eine Schwäche des sittlichen Willens, denn der Mensch weiß, daß seine Begierden schlecht sind, und folgt ihnen doch, fehlt also, was Sokrates für unmöglich erklärt, mit Bewußtsein aus Leidenschaftlichkeit. Der Enthaltsame oder Charakterfeste dagegen handelt stets seiner vernünftigen Einsicht gemäß. Die schwächliche und schwankende Art, wie Aristot. die hierbei auftauchenden schwierigen Fragen zu beantworten sucht, zeigt sehr deutlich, wie wenig Erkenntniß er von der Bosheit eines verdorbenen Herzens hat (VII, 1—7.). Und während Sokrates die meisten Sünden durch Unwissenheit und Irrthum deckt und in ihrer Schuld entkräftet, geht Aristot., welcher den vielfachen Widerspruch zwischen Erkennen und Wollen anerkennt, auf der andern Seite so weit, daß er angeborene Fehler und Leidenschaften, selbst zu unnatürlichen Lastern, annimmt, und darin eine Entschuldigung für den Widerspruch mit der besseren Erkenntniß findet; „solche Neigungen zu haben, liegt außerhalb des Gebietes des sittlich Schlechten;“ und wenn der Mensch durch solche schlimme Neigungen bewältiget wird, so ist das auch nur im uneigentlichen Sinne unsittlich zu nennen (VII, 6). Wie solches Angeborensein von schlimmen Neigungen zu erklären sei, erfahren wir nicht. Besonders die Neigung zum

Zorn ist sehr mild zu beurtheilen, es liegt sogar etwas Vernünftiges in demselben im Gegensatz zu den sinnlichen Begierden und jedenfalls kein Uebermuth; und seine Rechtfertigung liegt in der Allgemeinheit desselben. Ueberhaupt ist es verzeihlich, den natürlichen Neigungen zu folgen, und dieß um so mehr, je mehr dieselben allen gemein sind (VII, 7). Die Unenthaltsamen sind nicht eigentlich lasterhaft, sondern den Lasterhaften nur ähnlich, weil bei ihnen nicht ein böser Vorsatz ist (VII, 9).

Aristoteles beschließt die Ethik mit einer ausführlichen Abhandlung über die Lust (ἡδονη) und das Wohlbefinden (εὐδαιμονια). Die Lust ist nicht dasselbe wie das Gute, ist nicht das höchste Gut, aber viele Arten der Lust sind Güter, also zu erstreben, während andere es nicht sind. Die Lust ist das Ergebniß einer zum Ziel kommenden Kraftthätigkeit, begleitet also die Lebensentwickelung an sich; je nachdem nun diese Thätigkeit gut oder schlimm ist, ist es auch die sie begleitende Lust, und nur die mit der Tugendübung verbundene Lust ist die wahre (X, 1—5). — Das Wohlbefinden ist nicht ein bloßer Zustand, sondern wesentlich Lebensthätigkeit, und zwar eine solche, die nicht zweckloses Spiel, sondern vernünftige Tugendübung ist. Da nun das Erkennen die höchste geistige Kraftthätigkeit ist, so fällt das Erringen der Erkenntniß der Wahrheit auch mit dem höchsten Wohlbefinden zusammen; alle übrige Thätigkeit ist weniger stetig und bleibend, weniger frei und unabhängig, weniger auf sich selbst beruhend und hat den Zweck weniger in sich selbst. Erst in zweiter Linie also steht das praktisch schaffende Leben, wie ja auch das Leben und die Glückseligkeit der Götter oder Gottes nicht in einer solchen äußerlichen, wirksamen Thätigkeit, sondern nur im Denken besteht. In dritter Linie stehen die äußerlichen Glücksgüter, Gesundheit, reicher Besitz u. dgl. Wenn nun allerdings solche Güter zum Wohlbefinden auch nothwendig sind, so bedarf es derselben doch nur in mäßigem Grade, und der Weise kann auch bei verhältnißmäßig geringen Glücksgütern glücklich sein; denn der, welcher den erkennenden Geist mit höchstem Eifer ausbildet und vollkommen macht, ist auch der von den Göttern am meisten Geliebte und der Glückseligste, weil den Göttern am ähnlichsten (X, 6—9). Hierin kehrt die Ethik also zu ihrem Ausgangspunkte zurück, ohne daß man sagen könnte, daß diese Zusammenschließung eine natürlich erwachsene und organische wäre. Zwar wenn das Wohlbefinden als höchstes Gut am Anfang der ethischen Entwickelung angedeutet wird, und nun zuletzt als das Ergebniß sittlicher Lebensthätigkeit auftritt, so ist dieß ein trefflich sich abrundender Entwickelungsgang des Systems, aber Aristoteles stört sich diesen organischen Kreislauf sehr wesentlich durch die grade nach seinen früheren Erörterungen überraschende Bevorzugung des beschaulichen Le-

bens vor dem thatkräftigen, indem jenes als das wahrhaft göttliche das letztere bei weitem überragt; — und grade während Aristot. im Begriff ist, den Uebergang aus der bloß individuellen Sittlichkeit in die Betrachtung des sittlichen Gemeinwesens zu machen, welches ja ganz überwiegend auf der praktisch schaffenden Thätigkeit aller Einzelnen beruht und zunächst deren Ergebniß ist, stellt er mit einer auffallenden Geringschätzung diese Thätigkeit hinter die bloß dem Einzelgeist angehörige, von dem Gemeinleben sich abwendende reine Denkthätigkeit zurück. Darin ist Plato wenigstens folgerichtiger, indem er den Philosophen keineswegs auf das bloß beschauliche Leben verweist, sondern ihm die politische Herrschaft als sein ihm vorzugsweise zukommendes Recht und seinen höchsten Beruf zuweist. Es ist eben kein sehr zur Tugend aufmunternder Gedanke, wenn das höchste Wohlbefinden einseitig in eine Thätigkeit gesetzt wird, zu welcher es nur der wenigsten Tugenden bedarf.

§. 19.

Die von Plato schon stark betonte Idee des sittlichen Gesammtwesens wird von Aristoteles noch weiter und umsichtiger entwickelt, ohne die Beschränktheit der griechisch-heidnischen Weltanschauung hierin völlig abstreifen zu können. Die Idee der Menschheit als eines sittlichen Ganzen fehlt auch ihm durchaus; die individuelle Sittlichkeit überwiegt schlechthin. Die Familie ist zwar etwas höher erfaßt als bei Plato, weil die Wirklichkeit des Lebens unbefangener beobachtet wird, ist aber doch noch nicht als die Grundlage des sittlichen Ganzen erkannt, sondern nur eine untergeordnete Erscheinungsform der auf eine sittliche Gemeinschaft sich beziehenden Sittlichkeit. Die Gatten- und die Familienliebe überhaupt ist nur eine besondere Form der die individuelle Sittlichkeit ausdrückenden Freundschaft. Die Freundschaft aber ist, im Unterschied von der den Griechen unbekannten allgemeinen Menschenliebe, nicht sowohl Pflicht als eine Bekundung des Strebens nach individuellem Wohlsein, trägt nicht objectiven, sondern subjectiven Charakter.

Zu einem sittlichen Gesammtwesen bildet aber auch die Freundschaft weder Grundlage noch Uebergang; dasselbe erbaut sich vielmehr sofort auf der Grundlage der die sittliche Idee ausdrückenden Gesetze als Staat, welcher die Aufgabe hat, unter der Leitung der sittlich Hochstehenden die große Masse der sittlich Unmündigen zu zügeln, zu leiten und zum Guten zu gewöhnen.

Der Erörterung der **Freundschaft** widmet Aristoteles zwei ganze Bücher seiner Ethik in sehr ausführlicher Darstellung. Die Freundschaft ist zwar Tugend, aber nicht eine besondere neben den andern, sondern eine bestimmte Erscheinungsform der Tugend überhaupt. Ihr Begriff ist ein weiterer als der bei uns gewöhnliche, und schließt die Liebe überhaupt mit ein, fällt aber mit der christlichen Idee der Liebe keineswegs zusammen; sie hat nicht objective und allgemeine, sondern nur subjective und individuelle Bedeutung; sie liebt nicht um des geliebten Menschen willen, sondern um des Wohlgefühls des Liebenden willen, sucht zunächst nicht das Wohl des Andern, sondern das ihrige, liebt nicht den Menschen als solchen, sondern nur diesen oder jenen nach individueller Wahl mit Ausschließung der Andern. Die Idee der allgemeinen Menschenliebe als einer Pflicht ist auch dem Aristoteles wie den Griechen überhaupt ganz fremd. Das Höchste ist erreicht in treuer Freundschaft gegen einen oder wenige Auserwählte. Für die übrigen Menschen bleibt nur ein sehr abgeblaßtes und laues Wohlwollen übrig, eine wesentlich nur die besondern Rechte achtende Gerechtigkeit und Billigkeit, Humanität im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Bezeichnend ist es, daß auch die Familienliebe, selbst die zwischen Eltern und Kindern, bloß als eine besondere Form der Freundschaft betrachtet und von dieser erst abgeleitet wird; dadurch wird ihre objective, unbedingte Giltigkeit gebrochen, und ihre Verpflichtung mehr oder weniger in die individuelle Wahl herabgesetzt.

Aristot. schließt die Erörterung der Freundschaft unmittelbar und ausdrücklich an die der Lust an und läßt sie der genaueren Entwickelung der letzteren (im 10. B.) vorausgehen, und betrachtet sie auch von der Seite, daß sie nicht sowohl als Pflicht, als vielmehr als eine Bethätigung des Strebens nach Wohlgefühl erscheint. Die Freundschaft sucht zwar auch das Wohl des Andern, aber zuerst sucht sie Gegenliebe, und kann nur da sein, wo sie dieselbe findet; jedoch ist diejenige Freundschaft noch nicht die wahre und dauernde, welche nur um der Lust und des Nutzens willen liebt, sondern nur die, welche unter Guten und in der Tugend einander Aehnlichen besteht, weil hier das an sich dauernde Gute und die Person selbst geliebt wird; in dem Freunde aber liebe ich zugleich, was für mich selbst ein Gut ist; solche wahre Freundschaft ist jedoch selten, und kann also auch nie mit vielen Personen zugleich stattfinden. (Eth. Nic. VIII, 1—7; IX, 4. 5).

Die Freundschaft im engeren Sinne setzt eine gewisse sittliche Gleichheit der Befreundeten voraus; im weiteren Sinne kann sie aber auch zwischen Ungleichen stattfinden, wo die eine Person das geistige Uebergewicht über die andere hat, die Art der Liebe beiderseitig also auch eine

verschiedene ist. Dahin gehört die Liebe zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Höhergestellten und Niedrigerstehenden. Der Höhere von beiden will und muß in diesem Verhältniß mehr geliebt werden als selbst lieben, weil sich das Lieben nach dem Werth des geliebten Gegenstandes richtet (VIII, 8. 9). Diese Wendung ist sehr bezeichnend für den überwiegend individuellen und subjectiven Charakter der Liebe bei Aristoteles. Auch Eltern und Kinder stehen nur in dieser individuellen Beziehung zu einander, sie messen den Grad ihrer Liebe nach dem individuellen Werthe des Andern ab; die Familie hat nicht ein objectives Wesen, welches unter allen Umständen heilig zu halten und über alle individuelle Wahl erhaben ist; das Lieben mindert sich mit dem Steigen des eigenen Werthes im Vergleich mit dem Werth des Andern, und für die hingebende Mutterliebe hat Aristot. nur Beobachtung (VIII, 9), nicht Verständniß.

Von der Ehe und der geschlechtlichen Liebe spricht Aristot. überhaupt nur beiläufig und in dürftiger Entwickelung. Der Mann hat das Recht, über das Weib zu herrschen, aber nicht schlechthin, sondern nur in dem ihm zugehörigen Gebiet (VIII, 12). Die Ehe ist die natürlichste aller Freundschaften, und hat nicht bloß die Kindererzeugung sondern auch die gegenseitige Hilfsleistung und Ergänzung in allen Lebensbeziehungen zum Zweck (VIII, 14). Kinder stehen zu den Eltern in einem bleibenden Schuldverhältniß, können sich von ihrer Verpflichtung gegen dieselben nie lossagen, während der Vater seinen Sohn verstoßen kann (VIII, 16). Eine uneingeschränkte Verpflichtung der Kinder, den Willen der Eltern zu erfüllen, besteht aber nicht, weil andere Verpflichtungen dem entgegentreten können; Hauptpflicht der Kinder ist es, den Eltern Ehrfurcht zu bezeugen, und ihnen, wenn sie es bedürfen, den Unterhalt zu gewähren (IX, 2).

Bei der weiteren Auseinandersetzung der Freundschaft macht Aristot. manche sinnige Bemerkung. Diejenigen, denen man Wohlthaten erwiesen hat, pflegt man mehr zu lieben, als die, von denen man solche empfangen hat, weil jeder das von ihm Gewirkte besonders hoch hält, das Schuldverhältniß dagegen als ein mehr leidentliches empfindet (IX, 7). Aristot. lobt dieß zwar grade nicht, aber findet es sehr natürlich, und tadelt es auch nicht. — Der wahrhaft Gute liebt sich selbst in vollem Maße, aber diese rechtmäßige Selbstliebe ist nicht genußsüchtige Selbstlust, denn er liebt an sich nur den besseren Theil, und er fördert sein eignes Wohl, indem er das Gute liebt und vollbringt, und selbst wenn er für Andere Opfer bringt, hat er für sich das höhere Gut gewonnen (IX, 9).

Bei der Auffassung des Wesens der Familie als bloßer Freundschaft ist es natürlich, daß Aristot. sie nicht zur Grundlage des größeren sittlichen Gesammtwesens, des Staates, macht, daß er sie vielmehr in das

Gebiet der individuellen Sittlichkeit stellt, und weder aus der Freundschaft noch aus der Familie den Uebergang in die Staatslehre macht, sondern den Gedanken des Staates unmittelbar aus dem allgemeinen Gedanken der Sittlichkeit ableitet, und alle sittliche Bedeutung der Familie auf den so ohne Unterlage auf sich selbst beruhenden Staat überträgt. Diesen Uebergang macht Aristot. so: Die Lehre von der Tugend reicht für die große Menge nicht aus, um sie zur Tugend zu bewegen, da sie fast nur durch Furcht und nicht durch Erkenntniß geleitet wird. Die Menge muß zur Tugend erzogen und beständig geleitet werden, bedarf also der Gesetze; die Erziehung eines Vaters reicht da nicht aus, weil sie der nöthigen Auctorität und der zwingenden Macht entbehrt; nur der vernünftig geleitete Staat hat beides, und ist also die nothwendige Bedingung einer allgemeineren Verwirklichung der Sittlichkeit (X, 10).

Aristot. ist ein zu besonnener Beobachter der Wirklichkeit, um idealistisch alles Heil von bloßer Belehrung zu erwarten und die sittliche Stumpfheit der großen Menge nicht anzuerkennen; er spricht davon in den stärksten Ausdrücken: „die große Menge gehorcht lieber dem Zwange als der Vernunft, eher der Strafe als der Sittlichkeit;“ „die Meisten enthalten sich des Bösen nicht darum, weil es schändlich ist, sondern weil sie sich vor der Strafe fürchten; nur nach ihren Leidenschaften lebend trachten sie nach nichts als nach sinnlicher Lust, und scheuen nichts als die entgegengesetzten Schmerzen; von dem sittlich Schönen aber und der darin liegenden wahren Freude haben sie auch nicht einmal einen Begriff, da sie dieselbe nie gekostet“ (X, 10). Und diese sittliche Unfähigkeit leitet er ausdrücklich auf die angeborene Beschaffenheit zurück, und nur wenige Glückliche sind von dieser angeborenen Unvollkommenheit ausgenommen. „Diese Natur selbst liegt offenbar nicht in unserer Gewalt, sondern wird durch irgend eine göttliche Ursächlichkeit den wahrhaft Beglückten zu Theil.“ — Diesen grellen Unterschied der natürlichen Begabung zu erklären, macht er auch nicht den mindesten Versuch, und er bleibt hierin weit hinter Plato zurück, welcher die auch von ihm erkannte, aber als allgemein aufgefaßte Mangelhaftigkeit des menschlichen Seins aus früherer Schuld in einem Leben vor der irdischen Geburt herleitet. Aristot. verzichtet auch darauf, die sittlich stumpfe Menge gründlich zu bessern, wozu ihm freilich auch keinerlei Möglichkeit gegeben ist; er begnügt sich damit, dieselbe im Zaume zu halten und durch eine objective sittliche Wirklichkeit, den Staat, in Zucht zu nehmen, und wenigstens durch Zwang und kräftig geleitete Sitte zur Ordnung und Gehorsam zu gewöhnen und von den Ausbrüchen der angeborenen Leidenschaft abzuhalten; wahrhaft frei in sittlicher Beziehung aber können nur jene wenigen Beglückten sein.

Aristoteles erkennt so die Nothwendigkeit eines sittlichen Gesammtwesens an, welches, durch den hervorragenden sittlichen Geist einzelner besonders Begabten getragen, die Sittlichkeit der Einzelnen erst begründet, erzieht, leitet, in Zucht hält. Das ist ein wichtiger Gedanke, weit hinausgehend über die Seichtigkeit des rationalistischen Liberalismus, welcher keine andere objective Gestalt des sittlichen Gesammtwesens anerkennt, als die, welche auf der breiten Basis der Sittlichkeit der großen Menge erwachsen ist, ein bloß abstractes Ergebniß ohne eigene Macht und Wirksamkeit. Aristot. hält es für sinnlos, ein sittliches Gesammtwesen auf die Gesinnung und die geistige Souveränität der Massen zu gründen; er fordert die Souveränität der geistigen und sittlichen Heroen, die ausschließliche Auctorität der höchstbegabten Persönlichkeiten; — aber er ist noch zu sehr in dem Wesen der heidnischen Weltanschauung befangen, um der von ihm nur theilweise erkannten Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur auf den Grund zu gehen, und die rechte Lösung des Räthsels zu finden und die rechte Erlösung zu ahnen; er kennt nur des Menschen Außenseite, nicht die Tiefen des menschlichen Herzens. Er wagt es nicht, mit zweifelnder Frage auch an die sittliche Natur der Staatsweisen und der Philosophen heranzutreten, und weiß keine andere Rettung, als im Gegensatz gegen jene tiefgreifende geistige Blindheit und sittliche Stumpfheit der Menge die Einsicht und die sittliche Kraft der Staatsleiter und der Weisen ins Maßlose zu erhöhen.

Eine wirklich die wahre Sittlichkeit verwirklichende Heilsanstalt sieht Aristot. im Staate nicht, sondern nur ein mehr äußerlich wirkendes, das Böse hemmendes, äußerliche Zucht herstellendes Ordnungsmittel. Der Staat kann nur bessern, aber nicht von Grund aus heilen; wahre Weisheit und Sittlichkeit wird auch durch ihn den von Natur dazu nicht Befähigten nicht zu Theil. Daraus erklärt sich auch die entschiedene Vorliebe des Aristot. für ein auch von der politischen Thätigkeit abgewandtes beschauliches Leben. Die höchsten Güter können nur wenigen zu Theil werden, und bleiben immer etwas Esoterisches. Es heißt nicht: viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt, sondern: wenige sind berufen und auserwählt; — es gilt hier eine absolute Prädestination, aber nicht auf monotheistischem, sondern auf fatalistischem Grunde.

§. 20.

Der Staat verhält sich zu den einzelnen Staatsbürgern und den kleineren Gemeinwesen, — dem Hauswesen und der Gemeinde, — wie das schlechthin bestimmende und belebende Ganze zu den Gliedern, ist nicht sowohl das Product als vielmehr der Grund aller

Sittlichkeit. Das dreifache Abhängigkeitsverhältniß des Hauswesens, vor allem das auf ursprünglicher Naturbestimmung ruhende Verhältniß von Herrn und Sklaven ist des Staates Voraussetzung. Auf die natürlichen gesellschaftlichen Verhältnisse mehr Werth legend als Plato, und mehr an die geschichtliche Wirklichkeit sich anschließend, vermeidet er dessen unpraktischen Idealismus, aber gelangt auch zu weniger scharfen Ergebnissen, giebt mehr eine Kritik als eine sich abrundende Theorie des Staatswesens. Die Entwickelung des einzelnen Staatsbürgers zu freierer Selbstbestimmung stärker als Plato betonend, mildert er dessen despotischen Absolutismus, und hebt als eine sittliche Hauptaufgabe des Staats die sittliche Erziehung der freien Staatsbürger hervor. Zu einer allgemein menschlichen Bedeutung gelangt die Staatsidee aber weder in der Beziehung nach außen noch nach innen; die Menschheit ist sowohl bei dem Barbaren wie bei dem Sklaven nur eine unvollkommene, und keiner sittlichen Befreiung fähig.

Von der „Politik" des Aristot. haben wir nur den eigentlichen ethischen Gehalt hervorzuheben. Er schließt dieselbe nicht unmittelbar an die Ethik an, sondern betrachtet sie von mehr praktischem Standpunkte aus, und giebt daher theils in der Ethik schon allgemeine Gedanken der Staatslehre, theils wiederholt er in der Politik einzelne Gedanken der Ethik.

Der Staat ist die höchste und darum das höchste aller Güter verwirklichende Gemeinschaft. Seine Voraussetzung und sein Vorbild ist das Hauswesen; seine Aufgabe ist es nicht bloß, Schutz und Hilfe für das Leben der Einzelnen zu gewähren, sondern wesentlich das rechte, d. h. das geistig sittliche Leben der Gesammtheit zu begründen und zu befördern. Der Staat ist nicht erst das Ergebniß des schon entwickelten sittlichen Lebens der Einzelnen, sondern dessen Voraussetzung; außerhalb des Staates giebt es keine sittliche Entwickelung; sittlich kann nur der Staatsangehörige sein; das Ganze ist früher als die Theile, und der vernünftige Mensch ist ein Theil des Staates; der Staat ist das Erste, der Staatsbürger erst das Zweite; außerhalb des Staates lebt nur das Thier oder Gott (Pol. I, 1. 2.). Daher ist auch das sittliche Verhältniß des Hauswesens nur insofern Voraussetzung des Staates, als es Bestandtheil desselben ist, nicht aber so, als ob es vor dem Staat und ohne denselben schon bestände. Charakteristisch ist es hierbei, daß Aristot. von den drei von ihm angeführten Elementen des Hauswesens: dem Verhältniß von Mann und Weib, von Vater und Kindern, von Herrn und Sklaven, die beiden ersteren nur ganz nebenbei und kurz behandelt, dagegen als Hauptsache und sehr ausführlich

das dritte. Aristot. giebt zuerst und vollständig eine förmliche Theorie der Sklaverei, eine für die Geschichte der Sittenlehre sehr wichtige Erscheinung.

Die Meinung, daß die Sklaverei nicht etwas Naturgemäßes, sondern nur durch Gewalt und willkürliche Gesetze Eingeführtes sei, weis't Aristot. entschieden zurück. Ein Hauswesen sei ohne Besitz und ohne dienende Werkzeuge nicht denkbar, also auch nicht ohne Sklaven, die eben lebendige Werkzeuge und Besitz sind. Wie der Künstler und Handwerker der Werkzeuge bedarf, so der Hausherr der Sklaven, die also ganz und gar sein ihm zur Verfügung stehendes Eigenthum sind; dieß ist ein natürliches, nicht ein bloß rechtliches Verhältniß, ganz entsprechend dem Verhältniß von Seele und Leib, jene das schlechthin Herrschende, dieser das schlechthin Beherrschte. Dem Bedürfniß entspricht die Wirklichkeit. Die Menschen unterscheiden sich thatsächlich so von einander, daß die Einen als die wirklich Vernünftigen sich selbst besitzen, die Seele der Menschheit darstellen, die Andern aber den Leib der Menschheit ausdrücken, körperlich stark, zum leiblichen Arbeiten tüchtig, aber geistig unfrei und niedrig, und obgleich durch Vernunft vom Thiere sich unterscheidend, doch nicht von der Vernunft, sondern von den sinnlichen Begierden beherrscht werden. Diese sind von Natur zu Sklaven bestimmt, und es ist ihnen gut, daß sie als Eigenthum Anderer geistig beherrscht werden (I, 3—5). Daß diese von Natur zur Sklaverei Bestimmten die Nichtgriechen, die Barbaren sind, sagt Aristot. ausdrücklich. Griechische Kriegsgefangene sind zwar nicht von Natur, aber durch das Gesetz, also rechtmäßig, Sklaven.

Was die Sklaverei bedeute, geht daraus hervor, daß es ein Zeichen eines Sklaven ist, ungestraft beleidigt werden zu können (Eth. Nic. V, 8), daß der Begriff der Gerechtigkeit nur zwischen solchen Personen gilt, die ein Recht haben, also nicht zwischen Herrn und Sklaven (V, 10), daß die rechtmäßige und untadelhafte Weise des Herrschens über die Sklaven die tyrannische ist, deren Zweck nur der Vortheil des Herrn ist (VIII, 12. Polit. I, 8. 9), und daß zu dem Sklaven als solchen so wenig ein Verhältniß der Liebe oder Freundschaft stattfinden kann, wie zu einem Pferde oder Ochsen, wobei jedoch zu bemerken, daß, insofern der Sklave doch auch Mensch ist, eine gewisse, obgleich nur sehr geringe Liebe zulässig ist (Eth. Nic. VIII, 13). Der Sklave hat freilich auch an der Tugend Theil, denn er muß gehorchen, bescheiden und mäßig sein, aber seine Sittlichkeit ist von der des Herrn doch wesentlich, nicht bloß dem Grade nach, verschieden; während der Herr aller Tugend theilhaftig sein soll, ist der Sklave der berathenden Kraft (*το βουλευτικον*), — also doch wohl der Denktugend, der Verständigkeit und der Weisheit, — durchaus unzugänglich (Polit. I, 9).

Den Platonischen Staat unterwirft Aristot. einer sehr scharfen und besonnenen Beurtheilung; die Güter- und Weibergemeinschaft verwirft er als ebenso unnatürlich und sittlich verderblich wie unmöglich (II, 2 ff.). Mit seiner eignen Ansicht ist Aristot. zurückhaltender als Plato, und giebt mehr allgemeine als ins Einzelne eingehende Gedanken. Thätig am Staatsleben betheiligt soll nur sein, wer auch die volle Bürgertugend, besonders auch die Einsicht, besitzt; solche Tugend kann aber nur da sein, wo auch Muße zu ihrer Ausbildung ist, d. h. bei Solchen, die frei sind von der auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse gerichteten Arbeit, also nicht bei Tagelöhnern und Handwerkern, Ackerbauern (III, 5. VII, 9). Das Land muß durch Sklaven bearbeitet werden. Muße steht höher als die Arbeit und ist an sich schon Glückseligkeit (VIII, 3). Eine rechte Staatsverfassung muß das Wohl aller den Staat ausmachenden freien Bürger zum Zweck haben; sie kann ebensogut Monarchie als Aristokratie und Politie sein, — letztere die, an welcher alle wirklich freien Bürger betheiligt sind, — und ihnen gegenüber stehen als Ausartungen die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie, die alle nicht das Wohl des Ganzen, sondern nur einzelner Personen oder Volksklassen im Auge haben (III, 6—8. IV, 1 ff.). Am besten steht es mit dem Staat, wenn die Besten herrschen; und der Beste darf nicht gebunden sein durch hemmende Gesetze, sondern steht frei über dem Gesetz, obgleich Aristot. die Geltung des Gesetzes im Allgemeinen höher stellt als Plato, und darauf verzichtet, dergleichen „Beste" oft aufzufinden. Die Menge der freien Bürger soll zwar an der Berathung der Gesetze und an der Rechtspflege Theil haben, aber nicht an der Regierung (III, 9 ff.). Am meisten neigt Aristot. zu einer nach Gesetzen regierenden Monarchie, und blickt dabei augenscheinlich auf Alexander.

Der Staat sorgt für den Kult und für die sittliche Ausbildung der Staatsbürger. Er ordnet also zunächst, um ein kräftiges Geschlecht zu erzielen, die Ehe. Mädchen sollen erst mit 18, Männer ungefähr mit 37 Jahren heirathen, damit die Kinder in dem angemessenen Abstande von dem Alter der Eltern seien, und damit die verschiedene Dauer der Zeugungsfähigkeit beider Geschlechter in einigem Einklang, und die Kinder kräftig seien. Die Gesetze sollen die Lebensweise der Schwangeren und die physische und geistige Erziehung der Kinder ordnen. In Beziehung auf die Aussetzung der Kinder gelte das Gesetz, „kein verstümmeltes (*πεπηρωμενον*) aufzuziehen." Wo aber die herkömmlichen Gesetze die Aussetzung von Kindern untersagen, muß Uebervölkerung dadurch verhütet werden, daß eine Zeugung über eine gesetzlich bestimmte Zahl untersagt, und die Leibesfrucht vor dem Eintritt der Empfindung und der Bewegung abgetrieben wird (VII, 15. 16). Die Erziehung der Kinder steht

als hochwichtige Sache unter der Sorge des Staats; bis zum siebenten Jahre dieselbe beaufsichtigend, übernimmt sie der Staat dann selbst, denn die Bürger gehören nicht sich, sondern dem Staat an. Die Knaben, und nur von diesen ist die Rede, sollen unterrichtet werden in Grammatik und Zeichnenkunst des Nutzens wegen, in Gymnastik zur Ausbildung der Tapferkeit, in Musik zur Beschäftigung in der dem freien Bürger geziemenden Muße, während die Arbeit dem Sklaven gehört, und zur Erweckung des Sinnes für das Harmonische (VIII, 3—7).

Aristoteles stellt zwar eine Menge von Staatsverfassungen als möglich und je nach den vorhandenen Umständen als gut und angemessen dar, aber zu dem Staate wahrer menschlicher Freiheit vermag er sich ebensowenig wie das griechische und heidnische Bewußtsein überhaupt zu erheben. Auch seine freieste, am meisten demokratische Verfassung ruht schlechthin auf der Grundlage der Sklaverei und auf dem Gegensatz der Griechen als der wahren Menschen und der den Sklaven gleichstehenden Barbaren. Die Erziehung der Staatsbürger bei Aristot. ist ganz ähnlich der Erziehung eines Cavaliers in dem Zeitalter Ludwigs XIV. und XV. Es ist leicht freisinnig sein, wenn die Arbeit den am Staatsleben unberechtigten Unfreien anheimfällt. Wenn eine dem Christenthum fremde, sogenannte humanistische Bildung neuerer Zeit die Griechen als die Vertreter des wahren Menschenthums, der Humanität im vollsten Sinn, und ihre Zeit und ihre Weltanschauung als „das Paradies des Menschengeistes“ betrachtet, von der wir erst die rechte Humanität zu lernen und aufzunehmen hätten, so gehört dazu ein Grad von Naivetät, der einem besonnenen Beobachter nicht grade zuzumuthen ist. Allerdings gewährt Aristot. den einzelnen Staatsbürgerklassen eine etwas größere Freiheit und Selbständigkeit der Entwickelung als Plato, läßt dem Absolutismus des Staates nicht alles Recht ausschließlich, aber jene Anerkennung der verhältnißmäßig freien Selbstentwickelung bringt durchaus nicht bis zu den arbeitenden Volksklassen; diese sind schlechthin passive und in ihrer Mehrzahl selbst persönlich rechtlose Glieder des Staats, die an den Boden regungslos gefesselte Wurzel des Baumes, dessen reichentfaltete Zweige und Blätter sich frei in der Luft bewegen. Der Unterschied und die Gliederung der Stände ist nicht eine *sittliche* Ordnung, sondern eine nur *natürliche*, also unfreie, ruht nicht auf sittlicher Unterwerfung unter eine sittliche Idee, sondern auf zwingender Nothwendigkeit außersittlicher Naturunterschiede, erwächst nicht aus der gleichen sittlichen Würde und Aufgabe, sondern aus dem von Natur verschiedenen sittlichen Wesen der Menschenklassen. Der Sklave und der Arbeiter ist *sittlich* ein ganz anderes, ein niedriger stehendes Subject, hat weder die Aufgabe noch

auch die Möglichkeit, die volle sittliche Idee auch nur zu fassen, geschweige denn zu vollbringen; dieß ist das Vorzugsrecht der höheren Klassen der freien Staatsbürger. Eine sittliche Erlösung der großen Menge aus diesem Banne sittlicher Unfreiheit und Unfähigkeit ist auch dem Philosophen ein ganz fremder Gedanke, ja er müßte, wenn er auch nur an die Möglichkeit einer solchen dächte, dieselbe mit aller Macht bekämpfen und abwehren, denn mit ihr stürzt für den Griechen nicht bloß alle Wirklichkeit des Staates, sondern selbst alle Möglichkeit eines gesellschaftlichen Gesammtwesens. Nur bei den rohesten Barbaren kann er sich eine sittliche Gleichberechtigung der einzelnen Menschen denken; und die christliche Idee der sittlichen Menschheit mußte dem Griechen wie dem Römer als ein Zurücksinken in die wilde Barbarei erscheinen; und der selbst von den sonst so duldsamen Römern gegen das Christenthum geführte Kampf auf Leben und Tod hatte in seinem innersten Grunde nicht sowohl einen religiösen, als vielmehr einen socialen Beweggrund; es war das vollkommen richtige Bewußtsein, daß das Christenthum, obwohl seinem Wesen nach eine rein religiös-sittliche Macht, die Grundfesten des heidnischen Staats aufs Innerste erschüttern, das ganze, schlechthin auf der Sklaverei ruhende gesellschaftliche Gebäude über den Haufen werfen mußte. Der Gedanke, den Sklaven, den Barbaren, als dem Freien sittlich ebenbürtig, zu gleicher sittlicher Würde und ewiger Herrlichkeit berufen anzuerkennen, erschien dem Griechen wie dem Römer als ein Verrath an der menschlichen Gesellschaft, als ein Majestätsverbrechen gegen die einzig möglichen Grundlagen eines vernünftigen Staates. Ueber diese Weltanschauung sind auch Plato und Aristoteles nicht hinausgekommen.

Wie nach innen so ist auch nach außen der Gedanke der Menschheit bei Aristot. ein durchaus verkümmerter. Die Nichtgriechen gehören nur in sehr uneigentlichem Sinne der Menschheit an, sind eigentlich nur Halbmenschen, von Natur dazu bestimmt, von den Griechen als den zum Herrschen Geborenen, beherrscht zu werden. Den Krieg gegen sie bespricht Aristot. gradezu bei der Lehre von den Erwerbsweisen und zwar bei der Jagd; „darum ist auch der Krieg seiner Natur nach ein Erwerbszweig; denn die Jagd ist ein Theil der erwerbenden Thätigkeit, die in Anwendung kommt sowohl in Beziehung auf die wilden Thiere, als auch in Beziehung auf diejenigen Menschen, welche von Natur dazu bestimmt sind beherrscht zu werden (πεφυκοτες ἀρχεσϑαι), aber es nicht wollen, weshalb ein solcher Krieg ein gerechter ist“ (I, 8). Der Krieg gilt gar nicht als ein Uebel, sondern als eine ordnungsmäßige Lebensbewegung der Völker, als nothwendige Bedingung der Bekundung einer der wesentlichsten Tugenden. Das Verhältniß des sittlichen Gemeinwesens zu der übrigen Menschheit

ist also in keinerlei Weise ein auf die sittliche Gemeinschaft hinzielendes, sondern ein rein verneinendes, vernichtendes. Die Sittenlehre verkündet nicht Frieden sondern Krieg, will nicht befreien und erlösen sondern knechten; die außergriechische Menschheit ist nicht ein Gegenstand sittlichen Einwirkens, sondern gewaltsamer Unterwerfung. Der Grieche kennt keine Mission des Wortes sondern nur des Schwertes.

§. 21.

Die in Aristoteles zu höchster Vollendung gelangte griechische und heidnische Sittenlehre ist die des natürlichen, in sich und mit sich befriedigten Menschen; ihr fehlt das Bewußtsein von dem geschichtlichen Wesen und der geschichtlichen Entwickelung der Sünde, von dem Widerspruch der durch geschichtliche That gewordenen Wirklichkeit des natürlichen Menschen mit der sittlichen Idee, von dem Ernst des sittlichen Kampfes gegen die Sünde. An die Stelle der Anerkennung allgemeiner Sündhaftigkeit tritt die stolze Unterscheidung einer von Natur zur wahren Sittlichkeit unfähigen Menge und einer auserwählten Minderzahl freigeborener, zu aller Weisheit und Tugend befähigten Menschen, und bei diesen ein hoher Tugendstolz des ohne schweren inneren Kampf zu leichterrungener Selbstbefriedigung gekommenen Menschen. Demuth ist keine Tugend des freien Weisen, sondern nur des zum dienenden Gehorsam geborenen Sklaven und Plebejers.

Die Sittlichkeit ruht nur auf dem von dem religiösen Bewußtsein unabhängigen Erkennen des an sich Guten, nicht auf der Liebe, weder auf der zu Gott, noch auf der zu dem Menschen; die Liebe ist nicht Grund, sondern nur eine nebengeordnete Erscheinungsform der Tugend. Darum ist auch das einzig wahre sittliche Gesammtwesen nur ein Werk weiser und verständiger Berechnung, nicht der Liebe, und das Gemeinwesen der sittlichen Liebe, die Familie, ist nicht die Grundlage, sondern nur eine Seite des Staatslebens. Die sittliche Auffassung des Aristot., und damit der Griechen überhaupt, ist daher von der christlichen nicht bloß mannigfach verschieden, sondern ihr von Grund aus entgegengesetzt.

Es ist wichtig, diesen innern Wesensgegensatz Aristotelischer und christlicher Sittenlehre scharf ins Auge zu fassen, um so mehr, als Aristoteles einen so großen und vielfach beirrenden Einfluß auf die Gestaltung christ-

licher Ethik bis in die neueste Zeit gehabt hat. Ohne die hohe wissenschaftliche Bedeutung der Aristotelischen Geistesarbeit zu unterschätzen, dürfen wir ihr doch auch nicht fremdartige Gedanken unterschieben.

Das christliche Bewußtsein ruht durchaus auf der Anerkennung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit, und zwar nicht sowohl in Beziehung auf eine anerschaffene, sondern auf eine durch geschichtliche Schuld allen Menschen zu Theil gewordene sittliche Mangelhaftigkeit und Verderbniß. Aristoteles weiß davon nichts. Wenn Brandis sagt: „Die Lehre von der Erbsünde würde ihn nicht befremdet haben," denn er habe die Verderbtheit der menschlichen Natur sehr durchschaut,[1]) so scheint uns dies sehr irrig. Freilich schreibt Aristot. der großen Masse, vor allen Dingen den zum Dienen und Arbeiten Geborenen eine angeborene Schlechtigkeit zu, und schildert dieselbe in den stärksten Farben und als wirkliche bleibende Unfähigkeit zur wahren Tugend (s. oben, S. 90), und eben dahin gehört der von Brandis als Beleg angeführte Ausspruch, es sei im Staate gut, abhängig zu sein und nicht alles thun zu dürfen, was Einem beliebe, „denn die Freiheit zu thun, was Einem beliebt, kann nicht das jedem Menschen angeborene Böse (*το ἐν ἑκαστῳ των ἀνθρωπων φαυλον*) im Zaume halten" (Pol. VI, 4). Wäre dieß im vollen, uneingeschränkten Sinne zu verstehen, so würde Aristot. damit in Widerspruch mit seinen sonstigen, so bestimmten und wiederholten Erklärungen über die vollkommene Willensfreiheit der zur wahren Tugend Befähigten treten und sein ganzes ethisches System umwerfen, welches schlechterdings auf der Voraussetzung dieser Freiheit ruht. Er spricht hier eben als Politiker, nicht als Ethiker, und meint damit die große Masse derer, die, wenngleich zu obrigkeitlichen Aemtern gelangend, doch nicht Philosophen und wahrhaft Freie sind. Sagt er doch ausdrücklich, daß die wahrhaft Guten gar nicht durch Gesetze beschränkt werden dürfen, sondern schlechthin über allem Gesetze stehen,[2]) und giebt zwar zu, daß dergleichen sehr selten seien, setzt aber voraus, daß sie doch vorkämen. Wenn nun Aristot. ganz unzweifelhaft die wahren Philosophen als die wenigen Auserwählten ausnimmt von jener sonst allgemeinen sittlichen Verderbniß, so ist das nicht etwas Aehnliches wie die christliche Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit, sondern das grade Gegentheil, ist nicht wie jene der Ausdruck tiefer Demuth, sondern des maßlosen Hochmuthes, der über die übrige Menschheit verachtend sich erhaben weiß. Ausnahmen machen von der allgemei-

---

[1]) Aristot. II, S. 1682.

[2]) Polit. III, 13. *κατὰ δὲ τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.*

nen Sündhaftigkeit beschränkt nicht etwa bloß den Gedanken derselben, sondern hebt ihn gänzlich auf; das Tugendverdienst der wenigen Auserwählten, und das sind natürlich immer die philosophirenden Ethiker selbst, tritt um so glänzender hervor, je tiefer die übrige Menschheit herabgedrückt wird. Es ist keine Aehnlichkeit mit dem christlichen Bewußtsein, wenn auf einzelne Philosophen der Charakter übertragen wird, den dasselbe ausschließlich dem Gottessohn zuschreibt.

Bis zu welcher Höhe das stolze Selbstbewußtsein des in seiner Tugend vermeintlich vollkommenen Philosophen steigt, davon giebt folgende Schilderung der Tugend der Hochherzigkeit (S. 82) einen genügenden Beweis. „Großherzig ist derjenige, welcher, großer Dinge würdig seiend, sich großer Dinge würdig schätzt. . . . Der äußern Güter größtes ist die Ehre; der Großherzige hat es also mit der Ehre und Unehre, wie es sich ziemt, zu thun. . . . Da der Großherzige der größten Dinge würdig ist, so muß er nothwendig ein vollkommen Guter sein; ihm eignet, was in jeder Tugend Großes ist; . . . deßwegen ist es schwer, in Wahrheit großherzig zu sein. . . . Ueber die großen und von vortrefflichen Menschen ihm erwiesenen Ehren freut sich der Großherzige mäßig, als über ihm gebührende, oder auch als hinter seinem Verdienst zurückbleibende; denn für eine vollkommene Tugend giebt es keine hinreichend entsprechende Ehrung. Jedoch nimmt er sie an, weil es keine größere für ihn giebt. Die von gewöhnlichen Menschen oder für geringe Dinge ihm erwiesenen Ehren jedoch verachtet er, denn sie sind seiner nicht werth." Nachdem hinzugefügt ist, daß zu wahrer Großherzigkeit auch äußere Glücksgüter erforderlich seien, und daß der Großherzige von den Menschen und den Dingen nur sehr gering denke und nur wenige Dinge so hoch halte, um sich ihretwegen einer Gefahr auszusetzen, heißt es weiter: „Er ist geneigt wohlzuthun, schämt sich aber, Wohlthaten zu empfangen, denn jenes ist Sache des Ueberragenden, dieses ist Sache des Untergeordneten. Und er giebt reichlicher zurück, denn dadurch wird der vorher Ueberlegene zum Schuldner gemacht. Er wird sich auch derer, denen er wohlgethan, gern erinnern, nicht aber derer, von denen er Wohlthaten empfangen hat! denn der Empfänger einer Wohlthat ist dem, der sie gewährt, untergeordnet, er will aber gern die Andern überragen; deßwegen hört er auch gern jenes (die eignen Wohlthaten) nennen, dieses aber (die empfangenen) ungern . . . Er bleibt unthätig und zaudernd, wenn es sich nicht um eine große Ehre und um ein großes Werk handelt; er thut nur wenig, aber Großes und Ruhmbringendes. . . . Er ist freimüthig, weil er Verachtung hegt; er spricht wahr, außer wenn er mit Ironie spricht, und er thut dies, wenn er mit dem großen Haufen zu thun hat. . . . Er bewundert nichts, denn nichts er-

scheint ihm groß. . . . Die Bewegungen eines Großherzigen sind langsam, seine Stimme gedämpft, seine Aussprache gemessen. Denn wer für Weniges Interesse hat, hat keine Eile, und wer nichts für groß hält, ist nicht eifrig" (Eth. Nic. IV, 8. 9.). Dieses Bild eines, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, hoffährtigen Narren ist das Tugendideal des Aristoteles.

Ein sehr wesentlicher Mangel der Aristotelischen Sittenlehre ist das fast gänzliche Fehlen des religiösen Charakters des Sittlichen; hierin bleibt sie weit hinter Plato zurück. Das Sittliche steht für sich in voller Selbstgenügsamkeit da, eines anderen Grundes als ihrer selbst nicht bedürftig; das Gute ist dies ohne Rücksicht auf Gott, ist an und für sich gut, und zugleich die Macht seiner Verwirklichung. Daß das Sittliche wesentlich Gottes Wille sei, daß es den Menschen in Lebenseinheit mit Gott bringe, daß der Mensch eine unmittelbare sittliche Lebensbeziehung zu Gott habe, daß Frömmigkeit Grund und Kraft aller Tugend sei, davon finden sich nur einige wenige leise und schwächliche Andeutungen. Dies ist besonders darum auffallend, weil die sonstige Weltanschauung des Aristot. einer solchen engeren Anknüpfung des Sittlichen an das Religiöse durchaus nicht widerstreitet, da seine Gottesidee eine sehr durchgebildete ist, und er alles Leben der Welt und ihres Inhalts schlechthin von der Ursächlichkeit der höchsten selbstbewußten Vernunft, des persönlichen Gottes, ableitet. Es ist nicht sowohl die Folgerichtigkeit des philosophischen Systems, als die Schwächlichkeit des religiösen Bewußtseins und Lebens bei Aristot. selbst, was ihn die religiöse Seite des Sittlichen so wenig entwickeln ließ; er weist sie nicht zurück, deutet sie an, aber entwickelt sie auch nicht.

Der Sittlichkeit fehlt also bei Aristot. der eigentliche Beweggrund; denn da er selbst ausdrücklich und wiederholt gegen Sokrates erklärt, daß aus der Erkenntniß des Guten das Wollen desselben nicht nothwendig folge, vielmehr ein Widerspruch zwischen Wollen und Erkennen sein könne: so hat er dadurch zwar bekundet, daß er mit größerer Unbefangenheit als Sokrates das wirkliche Leben beobachtet, aber hat auch damit jedes Verständniß des sittlichen Lebens unmöglich gemacht. Denn wenn nicht die Erkenntniß das Wollen wirkt, welches ist dann die bewegende Macht, die das Wollen hervorruft, oder deren Mangel das Nichtwollen wirket? Die Liebe ist es nicht, denn diese erscheint nicht als eine auf das Gute an sich oder auf Gott als das höchste Gut, sondern nur auf die Einzelerscheinung gerichtete, als individuelle Freundschaft, nicht als Beweggrund zur Tugend, sondern als eine besondere Tugend neben vielen andern. Das gute Wollen fließt nicht aus der Liebe, sondern ist etwas ganz Unabhängiges und Unbegründetes neben dem Erkennen und neben der Liebe;

und eben weil Aristot. die sittliche Macht der Liebe nicht kennt, weiß er für die bürgerliche Tugend der großen Menge keinen andern Beweggrund als den der Furcht.

§. 22.

Die seit Aristoteles in beschleunigtem Gange sinkende Philosophie breitete sich immer mehr in einem seichten, populären Moralisiren aus, welches an einige oberflächliche Grundgedanken lose angeknüpft, meist nur in Einzelbemerkungen über besondere Fälle bestand; an die Stelle eigentlicher philosophischer Schulen traten vermeintlich philosophische Parteien der Masse der Gebildeten, und vertraten für dieselbe die Stelle der in allem Wesentlichen schwankend gewordenen Religion. Das Sinken des Geistes bekundet sich in dem immer größeren Zurücktreten der objectiven Bedeutung und Geltung der sittlichen Idee, die immer mehr einen individuell-subjectiven Charakter annimmt, selbst da, wo sie scheinbar das Subject sich unterwirft, im Stoicismus, — oder dasselbe der Natur unterordnet, im Epikuräismus, — und gipfelt in dem Aufheben aller allgemeinen und objectiven Bedeutung derselben — im Skepticismus.

Die nach Aristoteles auftretenden Moraltheorieen sind keine geisteskräftigen und wahrhaft philosophischen Gedankenarbeiten, sondern nur schwächliche Wurzelausläufer des früheren kräftigeren Geisteslebens, ohne Blüthe und ohne Frucht. Sie schließen sich auch weniger an Plato und Aristoteles an, sondern mehr an die anderweitigen von Sokrates angeregten Auffassungen. Auf dem Boden der Auffassung der Kyrenaiker erwuchs der Epikuräismus, auf dem der Kyniker der Stoicismus, während sich die letzte Gestalt griechischer Philosophie, auch im Gebiete der Moral, der Skepticismus, als eine Fortführung der Sophistik betrachten läßt.

Das war durch Sokrates errungen, daß das sittliche, vernünftige Subject in seiner Freiheit und beziehungsweisen Selbständigkeit erkannt war, daß die sittliche Idee überhaupt zum Bewußtsein gekommen war. Bei Plato und Aristot. ist aber jene Freiheit und diese Idee nicht etwas bloß Individuelles und Subjectives, sondern ist eingegliedert in das lebendige Ganze der vernünftigen Wirklichkeit. Etwas ist nicht darum gut, weil ich es dafür halte, sondern ich muß es für gut halten, weil es an sich gut ist; das Sittliche hat wesentlich allgemeine und objective Geltung. Die spätere Philosophie hält jene Errungenschaft des Sokrates einseitig für sich fest, läßt das subjective Bewußtsein als höchstes Entscheidungsmaß

der Wahrheit, auch in sittlichen Dingen, gelten, aber als einzelnes, schlechthin selbständiges, von der Eingliederung in das vernünftige Ganze gelöstes. Das Gute ist darum gut, weil ich es als solches anerkenne. In dieser subjectivistischen Richtung wendet sich die Philosophie von Aristoteles ab und schließt sich mehr den früheren Schulen an, aber mit noch stärkerer Betonung des Subjectes. Daher schwindet auch das Interesse für die allgemeine und die Natur-Philosophie und drängt sich auf das Subjective zusammen, auf die Moral, und diese besteht jetzt wesentlich in subjectiven Ansichten; sie wird, der Ideen entbehrend, schwächlich, breit, platt; sie gelangt an die Massen, und wird in dieser sumpfartigen Ausbreitung auch faul und entgeistet; an die Stelle eigentlicher philosophischer Schulen treten feindselige Parteien, gewissermaßen Confessionen, und jeder Gebildete wollte einer solchen Philosophie angehören, und wählte und bildete sie nach seinem Geschmack, und die Wahl selber wurde eigentlich nur Geschmackssache.

Der ursprüngliche Gegensatz der griechischen Philosophie, als Materialismus und Spiritualismus, als Ionische und Eleatische Philosophie, welcher später als der Gegensatz der Kyrenaiker und Kyniker sich gestaltet, wiederholt sich besonders auf dem Gebiete der Moral als Epikuräismus und Stoicismus, jener bestimmt den Geist durch die Natur, dieser die Natur durch den Geist.

§. 23.

1. Die in der unfrommen, genußsüchtigen Menge der Gebildeten weit verbreitete, später selbst zum herrschenden Zeitgeist gewordene, aber ohne alle wissenschaftliche Durchbildung gebliebene und ihrer auch unfähige Lehre der Epikuräer ist die folgerichtige Entwickelung des individuellen Lustprincips, die theoretische Gestaltung der Religions- und Sittenlosigkeit. Das subjective Lustgefühl ist das höchste Entscheidungsmaß der Wahrheit und des Guten; Hingeben an die natürliche Neigung, auch an die sinnliche, möglichster Genuß der Gegenwart, ist höchste Tugend, kluge Berechnung der dauernden Lust höchste Weisheit, banger Hinblick auf künftige Vergeltung und auf göttliche Weltregierung die größte Thorheit; nur dem Diesseits gehört das Streben und das Denken.

Epikur († 271 v. Chr.),[1] am meisten an die Schule der Kyrenaiker sich anschließend, gewann für seine dem Weltmenschen so sehr zusagende Lehre bald einen großen Anhang, und während die Geistesarbeit des Ari-

1) Diog. L. X, 1 ff.

stoteles fast vergessen wurde, breitete sich diese keine Mühe fordernde vermeintliche Philosophie immer weiter aus, bildete die bei weitem zahlreichste aller Parteien und erhielt sich bis lange nach Christi Geburt. Je flacher die Weisheit, um so größer die Partei. Die Lehre wurde, in wenige Gedanken und Redensarten zusammengefaßt, feststehend und hatte weiter keine Entwickelung, um so mehr aber praktische Anwendung. Von der weitverbreiteten Partei sind nicht einmal Namen etwa hervorragender Männer übrig geblieben, geschweige denn Geisteswerke.

Glückseligkeit ist das höchste Gut, nach ihr zu streben also höchste Weisheit und Sittlichkeit; alles Erkennen hat sie zum Zweck. Wahr ist aber für uns nur, was wir empfinden, mittelst der Sinne wahrnehmen, die concrete, sinnliche Wirklichkeit. Was darüber hinausliegt, ist wenigstens zweifelhaft, und dieses zweifelhafte Uebersinnliche fürchten stört die Glückseligkeit. Furcht vor den Göttern und einem Leben nach dem Tode muß schwinden, denn wir wissen nichts davon. — Die sinnliche Empfindung, also das individuelle Lustgefühl, ist das höchste Entscheidungsmaß aller Wahrheit, also auch des sittlich Wahren, des Guten. Wir empfinden aber nur Sinnliches, Körperliches, nur dieses also ist für uns wahr und wirklich. Das Einzeldasein, also die Vielheit, ist das allein wahre Sein, zunächst also das einzelne Subject; und dessen Recht nun durchzusetzen ist die sittliche Aufgabe. Es ist schlechterdings nicht ein dem Einzelwesen Jenseitiges, eine Idee, zu verwirklichen; der Mensch hat nicht einem allgemeinen Gesetz zu folgen, sondern seiner individuellen Natur, soll nicht in irgend einem Sinne sich selbst verleugnen, sondern vielmehr dieses sein zufälliges Einzeldasein erhalten und durchsetzen. — Der Mensch ist nicht Träger einer geistigen Welt, sondern ist selbst schlechthin getragen und geleitet von der Natur, soll sich in die Natur harmonisch einfügen, sich in ihr wohl fühlen. Dieses Sichwohlfühlen ist der Hauptzweck des Lebens und darum der einzig wahre Maßstab des Guten. Genuß ist Zweck, Hingabe an die eigene Natürlichkeit ist das Mittel.

Zu dieser Lebensweise bedürfte es nun freilich keiner besonderen Weisheit; indeß die unmittelbare, bewußtlose Begierde kann irre führen, sie muß daher mit Besonnenheit verbunden sein. Der Mensch muß in jedem einzelnen Falle überlegen, ob eine zunächst vorliegende Lust nicht vielleicht mit einem nachfolgenden größeren Schmerz verbunden sei, und in diesem Falle muß er sie meiden oder doch in die nöthige Schranke verweisen, eben um das Lustgefühl zu einem dauernden zu machen. Die Lust der Seele ist größer als die des Körpers, weil sie dauernder ist, also auch mehr zu erstreben; jedoch ist der Unterschied nicht wesentlich, da die Seele selbst ein feiner Körper ist. Höher als die Lust, die in der gegenwärtigen

Befriedigung eines natürlichen Triebes besteht, ist die Lust des Befriedigtseins, wenn also die Begierde und die Seele in einem Zustande behaglicher Ruhe ist; deßwegen gehört auch eine gewisse Mäßigkeit und Genügsamkeit zu den Bedingungen der Glückseligkeit. Tugend gehört also allerdings zu einem weisen Leben, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zu höherer Lustempfindung, wie man Arznei nimmt als Mittel zur Gesundheit. Recht und Unrecht, worauf sich die Tugend der Gerechtigkeit bezieht, sind nichts an sich, sondern das Recht ist nur der Inhalt gegenseitiger Verträge, die zu dem beiderseitigen Nutzen geschlossen sind; ihre Verletzung ist das Unrecht. Wo keine Verträge sind, da giebt es weder Recht noch Unrecht, also auch keine Gerechtigkeit. Nur insoweit es auch mir zum Nutzen gereicht, habe ich Gerechtigkeit zu üben; und das Uebel der Ungerechtigkeit ist nur der eigene Schaden, besonders durch richterliche Verurtheilung. — Freundschaft gilt viel, eheliche Liebe eigentlich nichts. Von Staatsämtern hält der Weise sich fern; er erwirbt sich nach Möglichkeit Reichthum und sorgt so für seine Zukunft.

Eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit ist das Freisein von aller Furcht vor geistigen Mächten, vor den Göttern und ihrer Strafe, vor dem Tode und einer Vergeltung im Jenseits. Götter mag es wohl geben, aber da sie als selige zu denken sind, so können sie sich unmöglich mit der Welt und den Menschen zu schaffen machen. Der Tod gehört gar nicht in das Gebiet der Empfindung, ist also für uns gar nicht da, geht uns nichts an. Wenn wir Empfindung haben, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, haben wir keine Empfindung; er berührt also unsere Glückseligkeit nur, wenn wir thörichterweise uns vor ihm fürchten. Daß aber mit dem Tode für den Menschen alles aus ist, versteht sich von selbst, da auch die Seele nur eine zufällige Verbindung mehrerer Atome ist, die mit dem Tode sich wieder trennen. Um von dem peinigenden Aberglauben eines Lebens nach dem Tode frei zu werden, muß man eben die Physik studiren. Die alle andern zusammenfassende und beherrschende Hauptbedingung der Glückseligkeit ist daher die **Klugheit**, welche in jedem Augenblicke das rechte Maß und die rechten Mittel der Lust wählt und bestimmt. Der Mensch ist also seines eigenen Schicksals Meister, und darin besteht seine Freiheit; das Glück als Zufall hat nur einigen Antheil an unserem Schicksal. Daß vollkommene Glückseligkeit auf dem angegebenen Wege nicht zu erreichen ist, wußte Epikur sehr gut, und er schildert selbst die Leiden der Menschheit in grellen Farben; er klagt aber um ihretwillen nicht etwa den Menschen an, sondern die Unvollkommenheit des zufällig entstandenen Daseins selbst, und wird dadurch nicht an seinem System irre, sondern findet darin nur noch eine Be-

stärkung; je mehreren Leiden der Mensch ohne seine Schuld ausgesetzt ist, um so mächtigeren Antrieb und um so größeres Recht hat er, nach Lebensgenuß zu streben.

§. 24.

2. Der von Zeno ausgehende subjectiv-idealistische Stoicismus lehrt eine Sittlichkeit des Kampfes des allein berechtigten und schlechthin sein eigenes Gesetz seienden vernünftigen Geistes gegen die Sinnlichkeit, des Denkens gegen die Lust, welche dem niedrigeren Gebiete angehört. Die Tugend ist das einzig wahre Gut, und alle andern scheinbaren Güter sind gleichgiltig oder unvernünftig. Aber dieser Kampf ruht nur auf dem Gedanken eines unversöhnten und unversönlichen Gegensatzes des Daseins, kennt nicht den höheren der innern Einheit alles wahrhaften Daseins, ruht auf dem Stolz des subjectiven Verstandes und des schlechthin auf sich selbst gestellten Eigenwillens gegenüber aller gegenständlichen Wirklichkeit, selbst gegenüber einem sittlichen Gemeinwesen mit einem das einzelne Subject bindenden Gesetz. Der Stoicismus geht daher einerseits in maßlosen Tugendstolz, andrerseits in grollende Verachtung des Daseins, auch der die Willkür des Einzelnen hemmenden Sitte, ja selbst in selbstmörderische Nichtachtung des eigenen zeitlichen Lebens über, den innern Frieden vorgebend, den Unfrieden bekundend.

Sittlich bedeutend und die Wahrheit wenigstens ahnend sind nur die allgemeinen Gedanken der Stoiker, um so schwankender, willkürlicher, ja verkehrter deren besondere Anwendung auf bestimmte Lebensverhältnisse.

Ungleich höher an Geisteskraft und Würde als der Epikuräismus, schweift der Stoicismus im ausdrücklichen Gegensatz zu demselben doch nach der andern Seite weit über die Wahrheit hinaus, und seine einseitige Schroffheit bekundet noch deutlicher als jener das Unzureichende der heidnischen Grundgedanken zu einer wahren sittlichen Weisheit.

Zeno, Zeitgenosse des Epikur, bekundete sein System[1]) durch sittliche Lebensstrenge und durch seinen in hohem Alter vollbrachten Selbstmord; — seine Schriften sind verloren. Seine Schule, die edleren Geister, weniger zahlreich als die der Epikuräer, vereinigend, und bei weitem mehr geistig arbeitend als diese, erhielt sich bis an das Ende des Heidenthums,

[1]) Vgl. Diog. Laert. VII.

besonders bei den Römern, wo dieselbe, obgleich vielfach abgeflacht und verändert, außer dem mehr eklektischen Cicero vertreten wurde von Seneca,[1]) Epiktet (gegen Ende des 1. Jahrh. nach Chr.,)[2]) Marcus Aurelius Antoninus[3]).

Auf dem dualistischen Gegensatz von Materie und Geist ruht der entsprechende ethische Gegensatz des bloß sinnlich-natürlichen, gegenständlichen Daseins und des vernünftigen Geistes in dem einzelnen, freien Subject. Nicht das bloße Natursein, sondern der Geist ist das Wahre, und ist dies in voller, sein eigenes Gesetz frei setzender Selbständigkeit; er hat sich der Natur gegenüber als unabhängig zu erweisen, nur auf sich selbst zu stellen. Nicht das passive, sondern das active Sein ist das einzig Wahre, nicht der Genuß, sondern das Thun; nur als thätiger ist der Geist in seiner wahren Wirklichkeit, während er als bloß genießender unter die Geistigkeit herabsinkt. Der Mensch ist dem gegenständlichen Dasein gegenüber ein selbständiges, schlechthin sich selbst frei bestimmendes Wesen, ist als vernünftiger Geist sich vollkommen selbst genug, bedarf nichts außer sich, um Geist, um frei, um glückselig zu sein; er darf sich nicht durch irgend etwas außer ihm Seiendes bestimmen lassen. Alles, was für den Menschen Werth haben, also auch zu seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit gehören und beitragen soll, muß allein von ihm selbst ausgehen und abhängen; alles Andere, was es auch sei, geht ihn nichts an, ist ihm gleichgiltig, kann und darf seine Vollkommenheit und Glückseligkeit weder stören noch fördern. Darin allein ist der Weise wahrhaft frei, weil unabhängig.

Das Wesen des Menschen im Unterschiede vom Thiere ist nicht das Genießen und Empfinden, sondern das Denken; und nicht in jenem, wohl aber in diesem ist er frei, ist er vernünftiger Geist; je mehr er dagegen das äußerliche Dasein genießen und daran Lust empfinden will, um so abhängiger und unfreier ist er, um so unvernünftiger, also um so weniger Mensch. Das Denken, nicht das Empfinden ist darum die entscheidende Richtschnur der Wahrheit und des Guten; also erst das Urtheilen, dann das Handeln. Alles vernünftige, also sittliche Thun muß

---

[1]) Von ihm sind zahlreiche moralische Schriften übrig, in volksthümlich-rednerischer Darstellung.

[2]) Seine Vorträge, meist ganz volksthümliche moralische Ermahnungen, sind aufbewahrt von Arrian; dazu das auch noch in christlicher Zeit viel gebrauchte Enchiridion Epicteti.

[3]) Von ihm: *τα εἰς ἑαυτον*, moralische Selbstbetrachtungen, unzusammenhängende, oft nur angedeutete Gedanken und Lebensregeln; in vielen Wiederholungen, ohne Ausführung.

auf der Erkenntniß ruhen; ein Handeln aus dem bloßen Gefühl heraus ist unvernünftig; keine Tugend ohne Erkenntniß. Die Philosophie selbst ist eine Tugendübung, und die Erkenntniß ist die erste und höchste Tugend. Aus der Erkenntniß des Guten entspringt von selbst mit innerlicher Nothwendigkeit die Freude am Guten und ein Streben nach demselben, wie aus der Erkenntniß des Bösen ein Abscheu vor demselben. Aber diese Gemüthsbewegungen sind nicht der Grund, sondern nur die Begleiter des sittlichen Thuns; der Grund desselben ist allein die Erkenntniß. Aus falscher Erkenntniß aber entspringen unvernünftige Gemüthserregungen und Bestrebungen der Seele, die Leidenschaften, die also als eine Seelenkrankheit zu betrachten sind. Obgleich nun alles Böse aus dem Irrthum entspringt, so ist der Mensch dennoch dafür verantwortlich, denn auch der Irrthum ist ein verschuldeter. Hier ist ein schwacher Punkt der stoischen Lehre.

Durch die Erkenntniß des Guten, also durch das volle Bewußtsein, unterscheidet sich der Wille von dem Triebe. Der Wille ist auf das wahrhaft erkannte Gute gerichtet, der Trieb nur auf das scheinbar Gute. Die Erkenntniß als eine wesentliche Bekundung der Vernünftigkeit ist, wie diese selbst, dem Keime nach dem Menschen angeboren, also auch bei allen Menschen im Wesentlichen dieselbe; nur die weitere Entwickelung und die besondere Anwendung derselben ist dem eigenen Urtheil überlassen.

Das Wesen und der Grundgedanke des Guten ist die **Naturgemäßheit**, *ὁμολογια*, convenientia, *το κατα φυσιν*, convenienter naturae vivere). Die Natur bedeutet da nicht die äußere, sinnliche Natur im Gegensatze zu dem selbstbewußten Geiste, sondern die allgemeine Weltordnung, die natura rerum, die innere Gesetzmäßigkeit des Alls, vor allem die vernünftige Natur und Gesetzmäßigkeit des eignen geistigen Daseins und Lebens. Die Naturgemäßheit ist also die Uebereinstimmung mit sich selbst, die innere Ordnung und geistige Gesundheit des Lebens. Selbst das Thier strebt zunächst nicht aus Lust und nach Lust, sondern nach naturgemäßer Selbsterhaltung und Selbstentwickelung. Die wahre Natur des Menschen ist aber nicht die sinnliche Natur, sondern die Vernunft. Gut leben heißt also der Vernunft gemäß leben. Das Böse ist daher ein Widerspruch gegen die vernünftige Natur des Menschen und daher der grade Gegensatz gegen das Gute, ist nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ und wesentlich von demselben verschieden, ist das Widernatürliche, Widervernünftige.

Die Tugend ist daher ihrem Wesen nach schon ein Wohlbefinden, und hat also ein Glückseligkeitsgefühl unmittelbar und nothwendig zur Folge, und ist so an sich schon das höchste Gut. Der wahrhaft Tugendhafte ist selig wie Gott, und der Lasterhafte ist nothwendig unglückselig.

Aber nicht dieses Glückseligkeitsgefühl, sondern das Gute als solches ist der vernünftige Zweck des sittlichen Thuns; die Tugend ist an sich zu erstreben, ohne Rücksicht auf das Glückseligkeitsgefühl; die Lustempfindung ist wohl Folge, aber nicht Zweck des sittlichen Handelns. Es giebt nämlich noch andere Lustempfindungen als die, welche aus der Tugend fließen, und andere Schmerzempfindungen als die, welche aus dem Laster folgen; auch äußerliche, von uns und unserer freien Bestimmung unabhängige Dinge, wie Gesundheit, Reichthum u. dgl., können Lustempfindungen erregen, also zur äußerlichen Glückseligkeit beitragen. Wäre nun nicht das Gute an sich, sondern die Glückseligkeit der Zweck unseres Strebens, so wäre dieses auf etwas gerichtet, was nicht in unserer Gewalt steht; wahrhaft gut, also wahrhaft zu erstreben kann aber nichts sein, was nicht von uns und unserem Willen abhängt. Die von uns unabhängige, von äußerlichen Dingen herrührende Lust kann angenehm, diese Dinge können also nützlich sein, aber wirkliche Güter sind sie nicht. Daher der Gegensatz des honestum (*το καθηκον, το καλον*) und des utile. So ruht des Weisen Glückseligkeit und Vollkommenheit allein auf ihm selbst; er ist der freie Schöpfer seines Wohlbefindens; alles ihm wirklich Gute hängt allein von ihm ab; alles von ihm Unabhängige berührt und stört ihn nicht. Jeder Weise ist ein Reicher, ein König.

Da das Gute nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von dem Bösen verschieden ist, so sind auch alle Tugenden einander wesentlich gleich und eins; denn eine geringere Tugend wäre nur dadurch möglich, daß sie mit einigem Bösen vermischt wäre; aber dies ist ihrem Begriffe nach unmöglich. Wer also e i n e Tugend hat, der hat sie alle; und alle sind mit einander eng verbunden. Ebenso sind alle Laster einander wesentlich gleich; und einen Hahn unnütz tödten ist ebenso schlimm als ein Vatermord.

Aus jener selbstständigen Freiheit des Weisen, wie aus diesem Wesen der Tugend folgt, daß es auch ganz vollkommene Menschen geben könne, die frei sind von allem Irrthum und aller Unsittlichkeit, im Vollbesitz aller Erkenntniß und Tugend und Glückseligkeit. Daß es dergleichen wirklich gebe, wird vorausgesetzt; und die Schilderungen dieser selbsterrungenen Herrlichkeit erscheinen als Lieblingsgegenstand stoischer Philosophie in den glänzendsten Farben. Von dem Gedanken einer natürlichen Verderbniß des Menschen ist dagegen keine Spur, sondern es wird nur wie bei Aristoteles ein Unterschied einer rohen, zum Guten wenig geneigten und geeigneten Masse und von besonders glücklich Begabten angenommen, welche letztere natürlich die Stoiker selbst sind; und es gehört grade zu dem Charakterzeichen eines Weisen, niemals etwas zu bereuen.[1])

[1]) Cic. pro Muraena, 29.

Wegen des graden Gegensatzes zwischen Gut und Böse giebt es kein mittleres sittliches Gebiet zwischen beiden, kein sittlich Gleichgiltiges. Es giebt zwar Dinge, die an sich dem Menschen gleichgiltig sind, die also an sich den sittlichen Werth und die Glückseligkeit des Menschen weder steigern noch vermindern, aber ihre wirkliche Anwendung ist in jedem bestimmten Falle entweder gut oder böse. Die Eintheilung der Tugenden wird meist nach Plato gegeben.

Zeno selbst gründete das Sittliche auf die Religion, und auch einige seiner Schüler verstehen unter der Natur, mit welcher der Sittliche in Uebereinstimmung sein soll, den göttlichen Inhalt und die göttliche Gesetzmäßigkeit der Natur, also das mit dem göttlichen Willen in Uebereinstimmung Stehende, und fassen die Vernunft als eine Bekundung des göttlichen Wirkens in den Dingen. Aber die späteren Stoiker ließen diesen religiösen Charakter des Sittlichen großentheils wieder fallen, und machten dasselbe ganz unabhängig von der Religion, als ein durchaus selbständig auf sich selbst beruhendes geistiges Lebensgebiet. Bei Epiktet und Marc Aurel tritt das religiöse Element wieder stärker hervor; sie erkennen die Ehrfurcht vor den Göttern oder vor Gott als eine Tugend und als Grund des Sitttichen an, fassen die Tugendhaftigkeit als Gottähnlichkeit, das Laster als Gottlosigkeit, und legen selbst auf das Gebet großen Werth, obgleich da freilich von keinem Bußgebet die Rede ist, sondern fast nur das Gebet jenes Pharisäers wiederklingt: „Ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute.“ [1]) Es ist übrigens nicht unmöglich, daß hierbei schon ein Einfluß des Christenthums sich geltend macht.

Diese Auffassung des Sittlichen erzeugte bei den Stoikern in der That ein ernstes sittliches Ringen, aber ohne Gemüth und Herz, nur in kalter Verstandesberechnung. Das Gefühl gilt gar nichts; von der Macht der Liebe keine Spur; der Gedanke geht unmittelbar in That über, und das Gefühl geht nur als etwas Gleichgiltiges neben derselben her. Die Nächstenliebe wird nur als Handlungsweise, nicht als Herzenssache betrachtet. Den Unglücklichen soll der Weise zwar nach Vermögen und nach ihrer Würdigkeit helfen, aber Mitleiden mit ihnen zu fühlen oder gar zu zeigen, wäre des Weisen unwürdig, denn der wahrhaft Weise kann ja gar nicht leiden, und jene leiden nur aus Unwissenheit, weil sie äußerliche Dinge, die nicht in ihrer Macht sind, für wirkliche Güter halten. [2]) Die von den Stoikern ernst empfohlene Menschenfreundlichkeit fließt nicht

---

[1]) Arrian, Dissertt. Epict. III, 24, 96 ff., IV, 10, 14 ff., ed. Schweigh.; M. Aurel. Ant., εἰς ἑαυτὸν, IX, 40.

[2]) Epictet, Enchir. 16; M. Anton. V, 36; VII, 43; Diog. L., VII, 123. Cicero, pro Muraena, c. 29; Seneca, de clementia II, 5. 6.

aus der Liebe, sondern aus dem Bewußtsein der Pflicht, und ihre Duldsamkeit gegen erfahrenes Unrecht aus geringschätzendem Stolz. Während daher auf der einen Seite der Zorn, die Rachsucht, der Neid, die Schadenfreude als des Weisen unwürdig verworfen werden, theils weil jede passive Gefühlserregung unsittlich ist, theils weil der Weise zu stolz ist, um sich durch Anderer Thun und Wesen aufregen zu lassen: gilt es auf der anderen Seite als unwürdige Schwäche, den Andern ihr Unrecht zu verzeihen, denn dies wäre so viel, als das Unrecht für gleichgiltig zu erklären und die Gerechtigkeit gering zu achten.[1]) Der christliche Satz: „Vergebet, so wird euch vergeben", hat für den Stoiker keinen Sinn, weil er nicht in den Fall zu kommen glaubt, der Vergebung zu bedürfen.

Die Sittlichkeit der Stoiker ist ein beständiger Kampf des Geistes gegen die sinnliche Natur und gegen das Ungeistige und Unvernünftige in der gegenständlichen Welt überhaupt; aber da dieser Kampf sich auf einen uranfänglichen, nie ganz aufzuhebenden Gegensatz in dem Dasein bezieht, also nie zu einem objectiven Siege führen kann, so ist er nicht sowohl ein thatkräftig nach außen wirkender, als vielmehr ein passiver Widerstand gegen die unvernünftige Wirklichkeit. Der Weise verzichtet darauf, eine wirkliche Welt des sittlichen Geistes zu schaffen, zieht sich vielmehr in stolzer Verachtung gegen die Wirklichkeit auf sich selbst zurück; nur sich selbst, nicht die äußere Welt kann er vollkommen machen, der sittliche Kampf wird nicht durch siegesgewisses Eingreifen in die widersittliche Wirklichkeit geführt, sondern durch verachtende Abwendung von derselben, durch Gleichgiltigkeit gegen Lust und Schmerz, deren Schilderung in steter Wiederholung wiederkehrt. Dieses stumme, gleichgiltige Erdulden des Schmerzes ist nicht die Frucht frommen Glaubens an göttliche Weltregierung oder der Liebe gegen die Menschen, sondern ist der stolze Trotz des schlechthin auf sich selbst sich stellenden Subjectes gegenüber einer von urwesentlicher Unvernünftigkeit durchzogenen Welt.

Diese Gleichgiltigkeit gegen alles, was das Gemüth erregt, hält den Stoiker zwar von der epikuräischen Weltlust zurück, wirket aber durchaus nicht einen wahrhaften Kampf gegen sich selbst; das Sinnliche wird nur verachtet, nicht positiv bekämpft. Die stoische Moral fordert keine schwere Enthaltung, kein Fasten, kein Verzichten auf sinnlichen Genuß, sondern nur Maßhalten, und daß man keinen Werth darauf lege; es kam dabei meist nur auf Redensarten an, und Seneca ließ sich mit größter Behaglichkeit von seinem Schüler Nero Reichthümer auf Reichthümer schenken.

---

[1]) Stob. Ecl. eth. II, 7. p. 190. (Heeren); Diog. L. VII, 123; Cic. pro Mur. 29.

Jene Geringschätzung des Nichtgeistigen bezieht sich auch auf das leibliche Leben. Die Stoiker erklären zwar den Trieb der Selbsterhaltung für einen Grundtrieb der menschlichen Natur und für einen durchaus rechtmäßigen Ausdruck des Gesetzes, mit sich und mit der Natur in Uebereinstimmung zu sein, aber damit steht es nicht in Widerspruch, wenn sie das Leben selbst, da es nicht in unserer Macht ist, für etwas Gleichgiltiges halten. Der Tod darf nicht gefürchtet, sondern muß als eine nicht von uns abhängige Macht verachtet werden; und insofern er Naturgesetz ist und uns von dem leidenvollen leiblichen Leben befreit, ist er selbst mit Befriedigung zu betrachten. Der Gedanke der Unsterblichkeit wird dabei nur als möglicher angesehen. Wenn das Leben der Seele fortdauert, so ist der Weise glücklich; endet es, so endet für ihn auch aller Schmerz; in jedem Fall ist kein Grund zur Furcht. — Der Stoiker geht aber noch weiter. Der Weise ist freier Herr über sich selbst; in dem Tode aber wird er von einer fremden Macht bewältiget. Es ziemt daher dem Weisen nicht, das Ende seines Lebens nur von einer solchen fremden Gewalt abhängen zu lassen; seine selbständige Freiheit bethätigt er grade auch darin, daß er sein Leben endet, wenn es ihm beliebt, d. h. wenn er verständige Gründe dazu hat. Der Selbstmord gilt dem Stoiker unter Umständen nicht bloß als erlaubt, sondern als Pflicht, als heroische Tugend. Als solche den Selbstmord begründenden Umstände gelten, abgesehen von der Aufopferung für das Vaterland oder für Freunde: große Noth, Armuth, unheilbare Krankheit, körperliche Verstümmelung und andere drückende Beschwerden, Beraubung der Freiheit, überhaupt jede wesentliche Verhinderung, frei und der Vernunft gemäß zu leben, wie die Altersschwäche; das alles sind göttliche Winke, daß es Zeit sei, freiwillig zu scheiden; „die Thüre ist offen,“ dieß Wort wiederholt der Stoiker gern als Bekundung seiner vollen Freiheit auch in Beziehung auf sein Lebensende.[1]) — Besonders eifrig, fast mit Begeisterung vertheidigt Seneca den Selbstmord von dem Gedanken aus, daß in demselben sich die wahre Selbständigkeit und Freiheit des Menschen bethätige. Daher dürfe und solle der Mensch schon dann zum Selbstmord schreiten, wenn jene die Freiheit behindernden Uebel erst in Aussicht ständen, weil man sonst vielleicht in der Vollziehung dieser Selbstbefreiung gehindert wäre. Nur ein Weg führt ins Leben, aber tausende führen hinaus. Niemand ist elend als durch eigene Schuld; denn trifft ihn Unglück, so steht es ihm frei, zu gehen; das Leben hält keinen zurück. Der Weise lebt nur so lange, als ihm

[1]) Diog. L. VII, 130; Arrian, I, 9, 20; I, 24, 20; I, 25, 18 ff.; II, 1, 20. M. Antonin, V, 29. Cicero, fin. III, 18.

das Leben gefällt; ein Aderlaß öffnet den Weg zur Freiheit. Der Tod ist ja doch unvermeidlich, warum ihn also unter Elend hinausschieben? Der schmutzigste Tod ist besser als die reinlichste Sklaverei; der Verständige sucht den leichtesten Tod; doch scheut er, wenn es nicht anders geht, auch einen schmerzvollen Selbstmord nicht.[1]) — Der Theorie entsprach die Wirklichkeit. Zeno selbst soll in hohem Alter sich gehängt haben, weil er sich einen Finger zerbrochen; sein Schüler Kleanth tödtete sich durch Hunger, weil ihm das Zahnfleisch krank wurde. Die häufigen Selbstmorde bei stoischen Römern sind bekannt.

Man betrachtet diese Lehre oft als einen Widerspruch mit der sonstigen sittlichen Auffassung der Stoiker, wonach ja die Schmerzen kein wirkliches Uebel seien. Der Widerspruch ist nur scheinbar und enthält jedenfalls ein sehr wahres Bekenntniß. Wenn der Mensch gegenüber dem Jammer der Wirklichkeit keinen höheren Trost hat als den Stolz des auf sich selbst gestellten, von sich selbst befriedigten Einzelsubjectes, so ist es sittliche Wahrhaftigkeit, wenn er erklärt, er sei dem Elend des wirklichen Lebens nicht gewachsen, habe nicht die sittliche Kraft, es sittlich ganz zu überwinden und getrost zu sprechen: „wir freuen uns auch der Trübsal." Der Stoiker vermag nicht in der Wirklichkeit eine wahrhaft sittliche Weltordnung anzuerkennen, weiß nichts von einer allmächtigen Vaterliebe Gottes, noch weniger von der eigenen sittlichen Schuld; es fehlt ihm aller Boden, auf welchem der Muth eines christlichen Gemüthes in allen Anfechtungen des Lebens erwachsen kann; er bringt es nur zu einem Trotz dem leidenvollen Dasein gegenüber, aber dieser Trotz, den keine fromme Zuversicht einer mit Gott kindlich vereinigten Seele zum sittlichen Muthe verklärt, vermag es nicht, demüthig unter das Leiden sich zu beugen, sondern nur in bitterer Anklage gegen die sittliche Weltordnung sich selbst zu vernichten, mit dem Bewußtsein, die wirkliche Welt sei es nicht werth, einen solchen Weisen länger zu besitzen.

Die stoische Sittlichkeit ist eine rein individuelle, soll nur die freie Selbständigkeit und Selbstgenugsamkeit des einzelnen Subjectes bethätigen. Für eine gegenständliche Wirklichkeit des sittlichen Gedankens, für ein sittliches Gesammtwesen, hat der Stoiker gar keinen Sinn, darum auch nicht für die natürlich-sittliche Grundlage eines solchen, die Ehe, die ja in der Unterwerfung unter eine gegenständliche sittliche Wirklichkeit dem Einzelsubject als eine hemmende Fessel erscheint; und wohl nur aus dem Streben, die volle Selbstgenugsamkeit des weisen Subjectes gegenüber aller objectiven sittlichen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, sind die

[1]) Epist. II, 5 (17.); VI, 6 (58.); VIII, 1 (70.); de ira III, 15. ed. Fickert.

seltsam verkehrten und unsittlichen Auffassungen des Geschlechtsverhältnisses bei den Stoikern zu erklären. Die Ehe selbst wurde von ihnen gering geschätzt, die leidenschaftliche Liebe und Genußsucht zwar verworfen, aber die geschlechtliche Vermischung außer der Ehe ausdrücklich als ein Recht gegen jeden Tadel in Schutz genommen;[1]) und von Zeno und Chrysipp wird mit ziemlicher Sicherheit bekundet, daß sie Weibergemeinschaft unter den Weisen gefordert, fleischliche Vermischung unter den nächsten Blutsverwandten, selbst zwischen Eltern und Kindern, Hurerei, Selbstbefleckung und Päderastie für erlaubt erklärt haben.[2]) Man darf nicht vergessen, daß sie hierbei, mit Ausnahme der Blutschande, die sich aus ihrer einseitigen Verstandesrichtung erklärt, das sittliche Bewußtsein der Griechen, und bei der Weibergemeinschaft die Lehre Plato's auf ihrer Seite hatten.

Auch die sonstige sittliche Beziehung zu andern Menschen ist weder klar noch rein. Die stolze Verachtung, welche der Weise gegen alle Nichtweisen hegt, überhebt ihn auch mancher sittlichen Verpflichtung gegen dieselben; so ist er nicht schuldig, ihnen gegenüber immer die Wahrheit zu reden; die Lüge ist nicht bloß im Kriege dem Feinde gegenüber erlaubt, sondern überhaupt auch in vielen andern Fällen, besonders zum Zweck der Erreichung eines Vortheils.[3])

Die Sittlichkeit des Stoikers ist der Stolz des natürlichen Menschen, der sich als sittliches Wesen fühlt, aber von einer höheren über das einzelne Subject hinausgehenden Sittlichkeit und von der eigenen sittlichen Schwäche keine Ahnung hat. Das in häufigen hochtönenden Schilderungen ausgedrückte Selbstgefühl macht einen sehr widerwärtigen Eindruck. Dieser Stolz hält ihn zwar von vielen Unwürdigkeiten zurück, aber, da ihm jede objective Grundlage fehlt, nicht von schweren sittlichen Verirrungen und von einem bis zum Fanatismus gesteigerten Haß gegen eine höhere sittliche Weltanschauung, die ihm später im Christenthum entgegentrat; und Marc. Aurelius wurde durch seine so klangvollen Reden über Milde, Duldsamkeit und Menschenfreundlichkeit nicht im mindesten davon abgehalten, über die Christen grausame Verfolgung zu verhängen, in deren Märtyrermuth er nur sträfliche Widerspenstigkeit fand.

Unterscheidet sich die stoische Moral von der geistesverwandten kynischen auch dadurch, daß sie deren ungeistige, rohe Form abstreift, das Geistige in jeder Gestalt, auch als Kunst, achtet, und auf die würdige Erscheinung des Körpers und die Reinlichkeit großen Werth legt, so erhebt

[1]) Epiktet, Enchir. 33.
[2]) Diog. L. VII, 13. 33. 131. 188. Sext. Emp. Hyp, III, 24.
[3]). Stob. Eccl. eth. II, 7. p. 230. (Heeren).

sie sich dem Wesen nach doch nicht über dieselbe. Sie kommt über den bloß formalen Begriff des Sittlichen als des Naturgemäßen nicht hinaus; die materialen Bestimmungen über den Inhalt der sittlichen Idee bleiben der subjectiven Willkür überlassen; und wenn sie auch sittlich höher steht als die epikuräische Moral, geistig überwunden hat sie dieselbe nicht. An die Stelle einer schlechthin und objectiv giltigen sittlichen Idee als Ausdrucks eines göttlichen Willens tritt nur die subjective Erkenntniß des Menschen von seiner eigenen Natur; den Inhalt des sittlichen Gesetzes findet der Stoiker nur durch Beobachtung seines eigenen Wesens, und die Möglichkeit, daß dieses selbst ein sittlich verkehrtes sei, kommt ihm auch nicht entfernt in den Sinn.

§. 25.

Der Epikuräismus und der Stoicismus sind zwei einander gegenüberstehende, aber einander fordernde und ergänzende Seiten des griechischen Geistes; beide sind gleich einseitig, beide stehen der christlich-sittlichen Idee gleich fern; beide führen alle sittliche Wahrheit auf das einzelne Subject zurück. Die Epikuräer stellen der christlichen Sittlichkeit die genießende Wollust, die Stoiker den hochmüthigen Stolz der vollen Selbstgerechtigkeit entgegen; beide glauben einer Erlösung, einer göttlichen Gnade nicht zu bedürfen, denn jene halten das an sich Sündliche für Recht, diese glauben es überwunden zu haben durch ihren an sich reinen Einzelwillen.

Die Epikuräische Sittenlehre hebt die Naturseite am Menschen hervor, die stoische die Geistesseite; jene lehrt ein kampfloses, wollüstiges Hingeben an die sinnliche Natur, diese ein ernstes, aber nur theilweise siegreiches Kämpfen gegen dieselbe; — jene ist schlechthin gleichgiltig gegen die sittliche Erkenntniß; statt des Erkennens gilt der Naturtrieb; diese zeigt ein reges Streben nach der Erkenntniß als einer Tugend; jene ist roher Realismus, und im Wesentlichen materialistischer Naturalismus, diese ist einseitiger Idealismus, und im Wesentlichen ein in Verstandesweise aufgefaßter Spiritualismus; jene trägt weiblichen Charakter, ist passiv, hingebend, schlaff; diese trägt männlichen Charakter, ist activ, ernst, starr; jene sagte mehr dem weichlichen Jonischen Stamme und dem Orient zu, diese mehr dem strengeren Dorischen Stamme und den Römern.

Der Epikuräer läßt scheinbar das Allgemeine walten, die Natur, der sich das Einzelwesen unterwirft, in Wirklichkeit aber wird das einzelne Subject losgelassen von den Banden des Allgemeinen, des Geistigen, der Vernünftigkeit; der Stoiker unterwirft auch scheinbar das einzelne

Subject einem allgemeinen Gedanken, der sittlichen Idee, in Wirklichkeit aber wird auch hier das Allgemeine niedergehalten von dem Subject; an die Stelle einer allgemeinen sittlichen Idee tritt nur die Verstandesansicht des Individuums; es ist der Eigensinn des Subjectes gegenüber der geistigen gegenständlichen Welt, der Geschichte, der sich als vernünftige Freiheit geltend macht. Bei beiden ist also die Wahrheit nur innerhalb des Subjects; die Natur und das Dasein überhaupt gelten dem Epikuräer nur, insofern sie genossen werden, also für das einzelne Subject sind, in jeder andern Beziehung ist das Dasein gleichgiltig; dem Stoiker gilt das Sein als Wahrheit nur, insofern es an dem Subject auftritt; der Weise ist der wahre Träger der sittlichen Weltordnung, die außer ihm nur sehr mangelhaft vorhanden ist. — Bei beiden ist der höhere Gedanke Plato's, daß durch das Sittliche die wirkliche Harmonie des Daseins, die Harmonie zwischen Natur und Geist, vollbracht werde, einseitig zerrissen; der Epikuräer stellt diese Harmonie nur her, indem er den vernünftig persönlichen Geist an die Natur, der Stoiker, indem er die Natur an den einzelnen persönlichen Geist hingiebt; es ist nicht mehr ein wirklicher Einklang, sondern ein Aufgeben einer der beiden Seiten des Daseins.

Wenn die stoische Sittenlehre in vieler Beziehung würdevoller und achtungswerther dasteht als die epikuräische, so stehen dennoch beide der christlichen Auffassung gleich fern; und es ist ein Mißverständniß, wenn man etwa die stoische Lehre als dem Christenthum näher und ähnlicher betrachtet. Der Epikuräer erkennt nicht die geistige Persönlichkeit als das Höchste an, der Stoiker nicht das Recht der objectiven Wirklichkeit, das Christenthum aber beides als schlechthin zu einander gehörig. Bei beiden drängt sich der natürliche Mensch, das einzelne Subject in seiner zufälligen Eigenthümlichkeit als das Höchstberechtigte in den Vordergrund; bei beiden ist das Subject sich schlechthin selbst genug, um alle Vollkommenheit zu erreichen, bedarf dazu weder Gottes noch der Geschichte; beide haben auch nicht entfernt eine Ahnung von der sittlichen Bedeutung der Geschichte, von der Menschheit als einer in sich einigen. Bei beiden ist daher auch schlechterdings keine Demuth sittlicher Selbstverleugnung, sondern entweder nur lüsternes Hingeben an Weltgenuß oder hochmüthiger Trotz gegen die äußerliche Welt, bei beiden also auch schlechterdings kein Bedürfniß nach einer Erlösung; die einzige Erlösung von der Last, — nicht einer Schuld, sondern einer schlimmen Wirklichkeit, — ist der Selbstmord bei dem Stoiker, sinnliche Berauschung bei dem Epikuräer. Bei beiden zeigt sich keinerlei Annäherung an den christlichen Gedanken, kein Fortschritt über Plato und Arist. hinaus, sondern vielmehr das sittliche Bewußtsein des Heidenthums in seiner beginnenden Zersetzung, — die sich vollendet im Skepticismus.

§. 26.

Der in der Epikuräischen und stoischen Moral waltende Subjectivismus findet seine folgerichtige, wissenschaftlich kräftige Durchführung, und damit die griechische und heidnische Sittenlehre überhaupt ihre Auflösung und ehrliche Selbstvernichtung im Skepticismus, welcher alles Urtheil über Gut und Böse für nichtig, alle Handlungsweisen für gleichgiltig erklärt.

Der das Heidenthum gegen das Christenthum zu retten versuchende Neo-Platonismus, welcher christliche Gedanken zu heidnischen Zwecken verwendet, hat in der von ihm nur wenig ausgebildeten Ethik fast nur eine verschwommene Mystik, quietistisches Sichversenken in das eine, allgemeine, göttliche Sein; und nur für die Nichtphilosophen giebt es eine, aber nicht wissenschaftliche, praktische Moral.

Die römische Philosophie hat keine irgendwie selbständige Sittenlehre erzeugt. Außer einer wenig Eignes bietenden Aufnahme stoischer Lehren zeigt sie, besonders in Cicero mehr oratorisch als philosophisch vertreten, nur einen schwächlich eklektischen Charakter, und bringt es über oberflächliche Verstandesbetrachtungen und Meinungen nicht hinaus. — Auch der griechische Römer Plutarch hält sich in seinen popular-philosophischen Schriften über das Sittliche in diesem Gebiete der Auswahl von Meinungen und von Beobachtungen der Erfahrung.

Der nicht bloß in seiner wissenschaftlichen, sondern auch in seiner sittlichen und weltgeschichtlichen Bedeutung oft verkannte Skepticismus ist ohne einen bestimmt hervortretenden Gründer mehr allmählich, gewissermaßen von selbst entstanden, als ein in dem allgemeinen vernünftigen Bewußtsein selbst liegender Protest gegen die Selbstgenügsamkeit und Zuversicht der bisherigen Philosophie, auch im Gebiete der Ethik, als das wissenschaftliche Gewissen des Heidenthums.

Der folgerichtig durchgeführte Subjectivismus führt nothwendig zum Skepticismus. Sokrates hatte mit sittlicher Kraft gegen den Subjectivismus der Sophisten angekämpft und für die Philosophie, besonders für deren ethischen Bestandtheil, einen festen, objectiven Boden zu gewinnen gesucht; gelungen aber ist ihm dieses anerkennenswerthe Streben ebensowenig als dem Plato und Aristoteles und den Stoikern. Sie kamen in diesen Versuchen über formale Begriffsbestimmungen des Sittlichen nicht hinaus,

und mußten den materialen Inhalt desselben aus dem zunächst doch zufällig gestalteten Wesen des individuellen Subjectes entnehmen. Der allein zur wahren Begründung des sittlichen Bewußtseins führende Gedanke, daß das Sittliche der Wille des unendlichen, vernünftigen Gottes sei, kam über schüchterne Andeutungen nicht hinaus, und konnte bei dem heidnischen Standpunkt auch ohne die größte Willkür nicht durchgeführt werden. Daß nun von diesem schwankenden Verhalten, von dieser Unwahrheit, das endliche Subject zum Maßstab und zur untrüglichen Quelle allgemeingiltiger und objectiver Wahrheit zu machen, dem subjectiven Meinen eine auch objectiv schlechthin giltige Bedeutung beizulegen, der Schleier abgerissen wurde, und der Subjectivismus in seiner ganzen Nacktheit und Nichtberechtigung bloßgelegt wurde, das ist das hohe wissenschaftliche, ja sittliche Verdienst des Skepticismus, der schon zur Zeit des Aristoteles auftauchend (Pyrrho), in dem Jahrhundert vor Christo größere Ausbreitung gewonnen (Aenesidemus in Alexandrien), im zweiten Jahrhundert nach Christo sich vollständig ausbildete (Sextus Empiricus) und wie ein zerfressender Rost allmählich die Zuversicht heidnischer Philosophie zersetzte, insofern diese sich nicht hinter die mystischen Nebelgestalten des Neoplatonismus flüchtete.

Der Skepticismus ist eigentlich das Ergebniß aus dem Gegensatz des Epikuräismus und Stoicismus. Jener sagte: nur die Empfindung der Lust oder Unlust entscheidet über das Sittlichgute, dieser aber: nicht die Empfindung, sondern das Denken entscheidet; der Skepticismus läßt beides einander aufheben, und sagt: weder die Empfindung noch das Denken vermag eine wirkliche Entscheidung über das, was gut sei, zu geben. Der Mensch kann gar nicht wissen, was an sich gut ist; alle meine Gefühle, meine Erfahrungen, meine Gedanken haben durchaus nur subjective Bedeutung, geben keine Wahrheit in Beziehung auf die Sache selbst. Es ist dies nicht eine schwächliche Zweifelsucht, nicht bloß ein: Ich weiß nicht, ob dieß gut sei, sondern ein entschiedenes: Ich weiß, daß ich es nicht wissen kann, und weiß auch, daß es ein an sich Gutes gar nicht giebt; und dieses Wissen des Nichtwissens ist die wahre Weisheit und die wahre Tugend. Was gut sei oder nicht, das bestimmen einzig die bürgerlichen Gesetze und die eingeführte Sitte, ohne daß dafür ein anderer, höherer Grund zu suchen wäre. An sich und seinem Wesen nach ist nichts gut oder böse. Aus dieser Betrachtung entsteht die wahre Gemüthsruhe, da wir von keinem Gefühl des Verlangens oder des Abscheu's erregt werden, sondern alles mit ruhiger Gleichgiltigkeit ansehen; und darin besteht die wahre Glückseligkeit.

Das wahre und höchste Gut besteht also darin, daß ich gegen alles,

was man für Güter hält, schlechthin gleichgiltig bin. Als Pyrrho einst auf einem Schiffe bei einem Sturme einige Schweine ganz ruhig fressen sah, soll er ausgerufen haben, so unerschütterlich müsse auch der Weise sein. Gäbe es etwas, was an sich gut oder böse wäre, so müßten alle Menschen dieß anerkennen; aber thatsächlich weichen bei allen Dingen die Urtheile der Menschen von einander ab, und die verschiedenen philosophischen Schulen erklären die entgegengesetztesten Dinge für gut oder für böse. In jedem Falle aber wird das Urtheil über gut und böse durch die geistige oder leibliche Eigenthümlichkeit jedes Menschen bestimmt, giebt also keine Gewißheit über das Wesen der Sache an sich, sondern sagt immer nur, was uns zufällig gut oder böse zu sein scheint. Eine Wissenschaft des Sittlichen, eine Ethik, ist also schlechthin unmöglich, und jede Belehrung über das Sittliche ist nichtig. Wenn wir trotzdem nun leben und handeln müssen, so ist es rathsam, sich nach den bestehenden Gesetzen und Sitten zu richten, nicht etwa, weil diese gut sind, sondern weil dieß für uns am ersprießlichsten ist.

Wenn auch Sextus Emp., der hierüber am meisten gesagt, in dem ethischen Gebiet nicht grade seine glänzendste Seite offenbart, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Angriffe gegen die bisherigen ethischen Leistungen viele Wahrheit enthalten, und daß die Skeptiker überhaupt auf dem Standpunkte des Heidenthums zu ihrer Skepsis berechtiget waren. Es kommt in ihr eine anzuerkennende Selbsterkenntniß der heidnischen Wissenschaft zu Tage; und mögen ihre Ergebnisse auch trostlos sein, es bedurfte doch einer solchen gründlichen Sichtung und Erschütterung, um den in falscher Sicherheit sich wiegenden Geist des Heidenthums zur Besinnung zu bringen und für eine fester begründete sittliche Weltanschauung empfänglicher zu machen.

Die neuplatonische Sittenlehre kann als eine ächte Gestalt griechischen Geistes kaum noch betrachtet werden. Im Gegensatz zu der neuen geistigen Weltmacht des Christenthums zur Rettung des Heidenthums sich aufraffend, alle Gedankentrümmer morgen- und abendländischer Religionen und Philosophien zu einem nebelhaften Grau zusammenmischend, und dieselben mit christlichen Gedanken versetzend, zeigt die neuplatonische Philosophie auch in ihrer wenig ausgebildeten Sittenlehre nur die angstvollen Züge eines im langsamen, qualvollen Sterben begriffenen altersschwachen Geistes, welcher ohne bedenkliche Wahl seiner Mittel nur dem einen Gedanken hastig nachgeht, durch künstlichen Nervenreiz die schon hinsterbenden Lebenskräfte zu einem letzten Aufflackern aufzuregen, — eine tragisch-großartige, krampfhafte Anstrengung eines zum Tode verwundeten Kämpfers, das riesenhafte Aufbäumen des von dem Pfeil einer höheren Wahrheit

in seinem Herzen getroffenen Geistes des Alterthums; (Plotin, größerer Schüler des Stifters der Schule, des Ammonius Sakkas in Alexandria, meist in Rom, † 270; — dessen Schüler Porphyrius, † 304; Proklus, meist in Athen, † 485, der letzte Philosoph des abendländischen Heidenthums).

In Abweichung von der bisherigen griechischen Sittenlehre wird bei den Neuplatonikern die Gottesidee in den Vordergrund gestellt, alles Sittliche aus ihr abgeleitet und auf sie bezogen. Aber diese Gottesidee selbst steht der biblischen entfernter als die des Plato und Aristoteles. Gott ist nicht mehr die unendliche persönliche Vernunft, sondern das schlechthin bestimmungslose abstracte Eins, welches sich in pantheistischer Emanation zur Welt der Vielheit ausdehnt, die also nicht eine selbständige, von Gott unterschiedene Wirklichkeit ist, sondern nur der Schatten Gottes, die Kehrseite des Göttlichen, das Erlöschen des reinen göttlichen Lichtes, also von wesentlich verneinendem Wesen.

Wie nun alles Erkennen darauf gerichtet sein muß, alle Dinge in Gott, und Gott in allen Dingen zu schauen, so ist auch alles sittliche Thun allein darauf gerichtet, sich mit Gott zu vereinigen, aus der Welt der Vielheit sich herauszuringen, und sich selbst als Einzelwesen aufzugeben, nichts sein zu wollen und zu sein als ein Moment des allein wahrhaft seienden, einigen göttlichen Seins. Das sittliche Thun hat nicht eine von Gott unterschiedene wirkliche Welt des Guten zum Zweck, soll nichts verwirklichen, was nicht von Ewigkeit schon wirklich und vollkommen wäre, sondern soll vielmehr die in die Welt der Wirklichkeit versenkte Seele in das einzig und allein seiende Gute, in Gott, zurückführen. Gott ist nicht bloß das höchste Gut, sondern das schlechthin einzige Gut; und alles von Gott Unterschiedene ist, insofern es dieß ist, nicht wahrhaft gut. Daher ist der einzige Weg des Heils die Rückkehr aus der Vielheit zur Einheit, und die erste und wesentlichste Bedingung dazu ist das Schauen Gottes, die mystische Speculation, welche wieder nur dadurch möglich wird, daß der Mensch seiner selbst vergißt, geistig erstirbt, um allein Gott walten zu lassen. Je mehr ich eine besondere, mich selbst festhaltende Persönlichkeit bin, um so weiter bin ich von Gott entfernt. Das Sittliche besteht darum nicht in einem Ausbilden dieser Persönlichkeit, sondern in ihrer Unterdrückung, nicht in einem Gottähnlichwerden, sondern in einem Gottwerden. Die selbstbewußte Persönlichkeit ist eben nicht das Gottähnliche, sondern das Gott Fremde; denn Gott selbst ist nicht Persönlichkeit, ist nicht dies oder das, hat nicht irgendwelche Bestimmtheit, sondern ist das über alle Bestimmtheit, alle Eigenschaft, also auch über die geistige Persönlichkeit Erhabene; alles irgendwie Bestimmte ist nicht Gott, sondern von Gott ausgegangen, also insofern außergöttlich; und den Weg, den die Wirklich-

keit aus der bestimmungslosen Einheit zu der bestimmungsreichen Vielheit gemacht hat, geht die Sittlichkeit wieder in entgegengesetzter Richtung, kehrt aus der Vielheit und Bestimmtheit zu dem Einen und Bestimmungslosen zurück. In allen diesen Gedanken ist der indische Charakter unverkennbar.

Wie das wahre Erkennen nicht dialektisch, sondern contemplativ ist, ein unmittelbares, geistiges Schauen Gottes, so ist auch die wahre Sittlichkeit nicht ein nach außen gehendes Thun, sondern eher ein Nichtthun, ein Zurückhalten des thätigen Wollens, ein Verlöschen alles besonderen, persönlichen Willens in das eine göttliche Sein. Wer das höchste Gut hat, bedarf und will kein anderes Gut. Jenes aber besteht in keinem Sinne außer Gott, in der Welt, sondern allein in dem jenseits aller Wirklichkeit seienden Gott. Zu einem solchen Wirken nach außen, einem thatkräftigen Schaffen eines wirklichen Reiches des Guten fehlt alle Veranlassung, denn alles wirklich Seiende ist, insofern es ja das göttliche Sein selbst ist, gut, kann also nicht bekämpft werden, insofern es aber das göttliche Sein in seiner Selbstentäußerung ist, ist es böse, darf also nicht geliebt und befestiget werden; es bleibt daher für das sittliche Thun nichts anderes übrig, als sich nicht sowohl auf sich selbst, als vielmehr in Gott zurückzuziehen. Also kein Ringen und Kämpfen und Arbeiten, sondern Ruhen; dem ewigen Schweigen, der ewigen Ruhe in Gott, entspricht die schweigende Ruhe des weisen und sittlichen Menschen. Die thatkräftige Tugend ist nicht das Höchste in der Sittlichkeit, sondern ist nur eine lobenswerthe sittliche Eigenschaft derer, welche noch nicht zu der Stufe wahrer Weisheit sich erhoben haben.

Was die Neu-Platoniker von den einzelnen Tugenden sagen, gehört weniger der eigentlichen Weisheit, der esoterischen Lehre an, als der geistigen Fähigkeit der großen Masse, deren Seelen noch nicht gereinigt, noch nicht mit Gott vereinigt sind, für welche also nur eine exoterische Lehre bestimmt ist.

Dieß sind die wesentlichen Grundgedanken dieser auch auf die mittelalterliche Mystik einwirkenden Philosophie. Uebrigens darf man von diesem letzten Rettungsversuch heidnischer Weltanschauung keine scharfe, folgerichtige Durchführung der Grundgedanken erwarten; und es finden sich daher oft Gedanken, die mit denselben wenig zusammenstimmen. Jedoch ist das Meiste von diesen scheinbar widersprechenden Gedanken auf die Unterscheidung der eigentlichen, nur wenigen Auserwählten zugänglichen Weisheitslehre von der moralischen Belehrung der großen Menge zu rechnen. Für diese letztere bedarf es eben anderer sittlichen Lehren, weil sie noch nicht im Stande ist, in das schlechthin Eine schauend und hingebend sich zu versenken.

Die römische Philosophie hat zwar im Mittelalter und im vorigen Jahrhundert großes Ansehen gehabt, hat aber für die philosophische Entwickelung der Moral selbst fast gar keine Bedeutung. Die stoischen Römer (§. 24) ergingen sich in breiter, volksthümlicher Betrachtung der angelernten griechischen Philosophie, die epikuräischen wandten die ihrige nur praktisch an; — Cicero ist nur ein geschickter Eklektiker, aber ohne speculativen Geist. Mit klarer, aber seichter Verständigkeit bespricht er die ethischen Fragen, ohne für dieselben einen festen philosophischen Boden und eine wirkliche wissenschaftliche Lösung zu finden. Die rednerische Form seiner moralphilosophischen Schriften hilft nicht über ihre Langweiligkeit hinweg, die in der redseligen Breite oberflächlicher Verstandesbetrachtungen liegt. Den Epikuräismus eifrig bekämpfend, hält sich Cicero im Allgemeinen an die stoische Auffassung, die er mit Platonischen, Aristotelischen und anderen Elementen versetzt, und dieß nicht ohne manche Mißverständnisse. Sein bedeutendstes ethisches Werk ist das de Officiis, welches meist an den Stoiker Panaetius sich anlehnt. Er untersucht darin zunächst den Begriff des Sittlichguten (honestum), dann des Nützlichen (utile) und das Verhältniß dieser beiden oft mit einander streitenden Dinge. Bei der Betrachtung des Guten behandelt Cicero die vier platonischen Haupttugenden. Das Nützliche sei nur scheinbar von dem Guten unterschieden; in Wahrheit sei alles Gute auch nützlich, und alles wahrhaft Nützliche auch gut, aber dieses nicht darum, weil es nützlich ist, sondern umgekehrt. Das Streben nach dem Guten macht also nothwendig zugleich auch glücklich. Garve hat auf Aufforderung Friedrichs II., welcher von Cicero's Moral sehr viel hielt und eine große Wirkung davon erwartete, dieses Werk übersetzt (4. Aufl. 1792) und mit drei Bänden Anmerkungen und Abhandlungen begleitet (1783), die zu ihrer Zeit berühmt waren, weil ihr Verfasser für einen der größten Philosophen galt, die aber in trockener Breite nur wenig tiefe Gedanken enthalten, und sich nirgends über das Flachland der seichten Popularphilosophie erheben. Von den übrigen Schriften Cicero's gehören hierher die Quaestiones academ., die Disputationes Tusculanae, de senectute, de amicitia, de legibus, de finibus.

An den Stoikern tadelt Cicero dies, daß sie das Gute einseitig erfassen, nicht den ganzen Menschen, sondern nur seine geistige Seite beachten und die leibliche gering achten, daß sie also der Natur, der sie doch folgen wollen, nicht ihr Recht lassen, daß sie die Tugenden und die Laster alle einander gleich setzen und keine Mittelstufen zulassen, und daß sie wegen ihrer Einseitigkeit sich in viele Widersprüche verwickeln. Als Quelle des sittlichen Bewußtseins betrachtet Cicero natürlich die Vernunft, die ein Ausfluß der göttlichen Vernunft sei, und durch welche daher der Mensch

Gott ähnlich werde. Doch entwickelt er die Sittenlehre nur sehr wenig aus dem Wesen der Vernunft selbst, sondern mehr aus der Erfahrung des Lebens und aus den daran sich anschließenden Betrachtungen des Verstandes. Es fehlt diesen zerstreuten Beobachtungen aber an Einheit. — Aus diesem Mangel an festen philosophischen Grundlagen erklärt es sich auch, daß Cicero einen besonders hohen Werth auf seine Untersuchungen über die Collision der Pflichten legt. Bei einer wirklichen Herleitung der verschiedenartigen Pflichten aus einem Grundgedanken wäre für eine solche Frage gar kein Raum; aber dem von der beobachtenden Erfahrung ausgehenden Moralisten stellt sich dieselbe als eine besonders schwierige und wichtige entgegen. Die Frage: welche von mehreren sittlich guten Handlungen, die mit einander sich nicht vereinigen lassen, als die bessere zu wählen sei, wird in sehr ungenügender, grundsatzloser Weise nach bloßem Gutbefinden beantwortet (de off. I, 43 ff.). Im Einzelnen giebt Cicero manche sittliche Gedanken, die seiner Gesinnung Ehre machen, jedoch zeigt sich auch da fast immer mehr der rednerische Schwung als die wissenschaftliche Begründung und Entwickelung. Die Schranken heidnischer Moral hat er aber auch in diesen schwungvollen Redensarten von allgemeiner Menschenliebe u. dgl. nicht durchbrochen.

Plutarchos, ein römisch gebildeter Grieche (um 100 n. Chr.) giebt in seinen zahlreichen moralischen Schriften viele gute Beobachtungen über das sittliche Leben, zeigt eine ehrenwerthe Gesinnung, aber kommt über populäre Betrachtungen und Bemerkungen, besonders in Beziehung auf einzelne sittliche Gebiete, nicht hinaus, giebt weder ein System, noch scharfe und klare Grundgedanken. Im Allgemeinen schließt er sich an Plato an, und weis't die Einseitigkeiten des Epikuräismus und Stoicismus zurück.

B. Die alttestamentliche und die jüdische Sittenlehre.

§. 27.

In reinem Gegensatz zu aller heidnischen Sittenlehre tritt ihrem ganzen Wesen nach die Sittenlehre der Hebräer auf. Ohne wissenschaftliche Form, ohne eine systematische Entwickelung, ist sie in ihrem Grunde, Wesen und Zweck sich vollkommen klar. Zufolge der Idee Gottes als des von der Natur schlechthin unabhängigen, alle Natur selbst allmächtig bedingenden Geistes ist der Grund alles Sittlichen schlechthin und ausschließlich Gottes heiliger Wille, geoffenbaret an das freie, persönliche Geschöpf; das Wesen des Sittlichen ist der

freie und liebende Gehorsam gegen den geoffenbarten göttlichen Willen; der letzte Zweck desselben ist die Vollbringung der vollkommenen Gottesebenbildlichkeit, und darum auch die vollkommene Gotteskindschaft und Seligkeit, nicht bloß für den Einzelnen, nicht bloß für das Volk Israel, sondern für die Menschheit, also die Verwirklichung des die Menschheit umfassenden Reiches Gottes; das nächste geschichtliche Ziel aber ist die Erkenntniß der Erlösungsbedürftigkeit in Beziehung auf die durch den Menschen selbst verschuldete menschliche Sündhaftigkeit. Daher erscheint das Gesetz auch überwiegend nicht als ein innerliches, natürliches, sondern als ein rein positives, gegenständliches, geschichtlich geoffenbartes, damit der Mensch seiner natürlichen Entfremdung von der Wahrheit inne werde. Es hat in dieser Gestalt nicht einen endgiltigen, sondern einen vorübergehenden, wesentlich erziehenden Zweck; und die Verwirklichung des Reiches Gottes kann durch die Sittlichkeit des israelitischen Volkes nur vorbereitet, nicht vollbracht werden; es ist eine Sittlichkeit der Hoffnung.

Da wir später in der Darstellung der christlichen Sittenlehre auch deren geschichtliche Voraussetzung, die alttestamentliche, näher zu betrachten haben werden, so bedarf es hier um des Zusammenhangs willen nur einer ganz kurzen Andeutung des Wesens der sittlichen Auffassung der biblischen Offenbarung.

Der Gegensatz der alttestamentlichen sittlichen Idee zu den Auffassungen des gesammten Heidenthums ist durchgreifend; es ist da keinerlei Uebergang aus diesem in jene aufzuweisen. Eine wissenschaftliche, systematische Darstellung hat die vorchristliche Offenbarungs-Sittenlehre nicht gehabt, und konnte sie nicht haben, weil der Schlüssel zu ihrem rechten Verständniß erst in der Zeit des Messias gegeben werden sollte, und die Hebräer nicht ein vollkommenes und selbständig durchzubildendes Volk sein, sondern ihre Wahrheit erst im Christenthum finden sollten.

Die Hebräer lassen sich nicht darauf ein, den Grund des sittlichen Bewußtseins im menschlichen Geiste selbst zu suchen, denn der Mensch, den sie als wirklichen kennen, ist nicht mehr das reine Bild Gottes, hat nicht mehr das ungetrübte natürliche Bewußtsein von Gott und dem Sittlichen, und der vorsündliche Mensch sollte zu diesem Bewußtsein erst durch Gottes Offenbarung erzogen werden. Aller Grund des sittlichen Bewußtseins wird darum in Gottes positiver Offenbarung an den Menschen gesucht, wie der Grund des Sittlichen überhaupt schlechthin der heilige Gotteswille ist, nicht als ein abstractes der menschlichen Vernunft

nur verborgen inwohnendes Gesetz, sondern als ein ausdrückliches, dem Menschen durch eine geschichtliche Offenbarungsthat kund werdendes Gebot des persönlichen Gottes. Gott spricht und der Mensch höret, und das sittliche Thun ist seinem ganzen Wesen nach ein kindliches Gehorchen gegen das dem Menschen kund gewordene Gebot. Da ist kein Raum zu einem Zweifel, wenn es nicht ein sündhafter ist, kein Bedürfniß einer philosophischen Auseinanderlegung. Bedarf es einer neuen, bestimmteren Weisung, so spricht Gott von neuem durch den Mund seiner von ihm begeisteten Propheten.

Dieses Gebot Gottes an den Menschen tritt zunächst in ganz positiver, bestimmter Weise auf: „du sollst,“ „du sollst nicht,“ „du darfst.“ Nach einem andern Grunde als Gottes Willen soll der Mensch nicht fragen; er soll dem Worte Gottes einfach glauben, dieß allein führt ihn zur Gerechtigkeit. Zur eigenen freien Selbstbestimmung und Mündigkeit soll der Mensch erst gelangen durch den kindlichen Glaubensgehorsam gegen das Wort des Vaters. Wer da fragt und zweifelt, wo Gott redet, kann gar nicht sittlich sein, weil ihm der Glaube fehlt. Unbedenkliche, keinen Augenblick zögernde, freudige Unterwerfung unter Gottes bestimmtes Gebot ist der Anfang und das Ende und das Wesen aller Sittlichkeit. Gott will es, das ist der schlechthin zureichende Grund. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang.

Die in dem Wesen des Menschen selbst liegende Voraussetzung des Sittlichen aber ist die Ebenbildlichkeit Gottes, die reine Erkenntniß und der ungehemmte Wille sittlicher Freiheit. Der Mensch soll, aber er muß nicht; sein Heil ist in seine Hand gegeben; „wenn du meinem Wort gehorsam bist, soll es dir wohl gehen,“ dieser Gedanke zieht sich von Anfang bis zu Ende durch das ganze alte Testament. Gott wirket nicht unmittelbar selbst alles Wollen und Thun im Menschen, zwinget ihn nicht zum Gehorsam, sondern er macht einen Bund mit den Menschen, mit seinem Volk, tritt als heilige Persönlichkeit in sittliche Beziehung zu dem Menschen als freier, sittlicher Persönlichkeit. Die Erfüllung der Bundesverheißung ist bedingt durch die Bundestreue des Menschen.

Der Zweck und das Ziel des Sittlichen liegt nicht bloß auf dem ausschließlichen Gebiete des Menschlichen, ist nicht die bloß individuelle Vollkommenheit des sittlichen Subjectes, sondern ist einerseits das Heil und die Vollkommenheit des ganzen Menschengeschlechtes, — ein dem Heidenthum völlig unbekannter Gedanke, — andrerseits die volle und selige Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott; „ich will dein Gott sein, und du sollst mein Volk sein;“ — nicht bloß das einzelne Subject, sondern das sittliche Gesammtwesen, das Volk Gottes, — und die ganze

Menschheit soll es werden, — soll aufgenommen werden in diese Gottesgemeinschaft.

Die hebräische Sittenlehre bewegt sich aber nicht bloß, wie die heidnische es fast ausschließlich thut, in dem idealen Gebiete, in dem Gedanken des Guten an sich, faßt das Böse nicht als eine bloße Möglichkeit oder als eine nur vereinzelte Wirklichkeit, oder als eine jenseits der menschlichen Schuld liegende Naturnothwendigkeit, — das alles sind heidnische Auffassungen, — sondern blickt dem Bösen ernst und scharf ins Angesicht, erfaßt es als eine traurige, allgemeingeltende Wirklichkeit, deren Schuld nicht jenseits des Menschen, sondern in der freien That desselben liegt, und von allen ohne Ausnahme getragen wird. Die Sittlichkeit des Volkes Gottes richtet sich so nicht bloß auf ein Verhüten und Vermeiden des Bösen als eines noch außer unserem innersten Wesen lauernden, sondern auf ein eifriges, stetiges Bekämpfen desselben, nicht draußen in einer von uran mangelhaften Welt, sondern in dem eigenen Herzen als einem schuldbelasteten. Die Sünde ist eine geschichtlich gewordene, eine geschichtliche Wirklichkeit und Macht, und die Sittlichkeit, deren Wesen nun ganz überwiegend als thatkräftiger Kampf gegen die Sünde auftritt, erscheint nun selbst durchgehends mit geschichtlichem Charakter, wird getragen und geleitet von einer göttlichen Geschichte der sich immer reicher entfaltenden Gnadenführungen, und schafft selbst eine sittliche, eine Heilsgeschichte, ein Reich Gottes schon hier auf Erden innerhalb der Menschheit, erst in der Hoffnung und im Glauben, dann aber, wenn sie das von Anfang verheißene und mit Zuversicht erfaßte und im Auge behaltene Ziel erreicht hat, in voller, seliger Wirklichkeit. Das Heidenthum kennt wohl ein Böses, kennt wohl das Laster, aber kennt nicht die Sünde, — denn diese trägt sittlich-geschichtlichen Charakter; darum kennt es auch keine geschichtliche Ueberwindung derselben, keine Erwartung, keine Vorbereitung, keine Verwirklichung eines Reiches Gottes in der Menschheit; — nur die Perser haben eine dunkle Ahnung davon, vielleicht nicht ohne einen empfangenen Lichtstrahl aus dem Volke Gottes, mit dem sie in Berührung waren, das unter ihnen wohnte, das sie hochachten lernten.

Die alttestamentliche Sittlichkeit hat wesentlich einen vorbereitenden Charakter, weist auf eine höhere, erst zu erringende sittliche Wirklichkeit hin; daher trägt sie zum Theil den Ausdruck des Symbolischen, durch äußerliche Zeichen dasjenige bekundend, dessen volle Verwirklichung erst in der Zeit der vollbrachten Erlösung möglich war, und dadurch die sittliche Aufgabe der Heilsgeschichte, die sie jetzt noch nicht vollständig zu lösen vermochte, dem Volke beständig vor Augen stellend. Um das sitt-

liche Bewußtsein von dem Gegensatz des göttlichen Willens gegen das nun zum natürlichen gewordene sündliche Wesen des wirklichen Menschen stets wach zu erhalten und zu schärfen, wird der Gegensatz des Reinen und Unreinen scharf durchgeführt, nicht bloß auf dem Gebiete des rein Geistigen und Sittlichen, sondern auch auf dem das Sittliche nur sinnbildlich andeutenden Gebiete der Natur. Der Mensch soll in freiem Gehorsam unterscheiden und wählen lernen zwischen Göttlichem und Widergöttlichem, nicht nach seinen natürlichen Neigungen und Empfindungen, nicht nach bloß verständiger Beobachtung und Betrachtung der Dinge, sondern allein nach dem ins Einzelne hinein genau bestimmenden positiven, göttlichem Gebot. Ihm, dem noch nicht wirklich Erlöseten und Geheiligten, sondern noch in den Banden der natürlichen Sündhaftigkeit Befangenen und Gehemmten, erscheint das Gesetz und soll erscheinen als ein äußerlich geoffenbartes, seinem natürlichen Wesen fremdes, für welches in seinem Innern nichts anklingt als die liebende Bereitwilligkeit zum unbedingten Gehorsam. Erziehende Gehorsamsübung ist der wesentliche Zweck vieler positiven Gesetze, die darum dem wahrhaft Freigewordenen und Erlöseten als ein Joch erscheinen müssen, während sie dem erst nach Freiheit Ringenden eine heilsame Zucht sind.

Darin, daß das Sittliche nicht aus dem natürlichen Gewissen des Menschen geschöpft wird, weil dieses nicht mehr der reine Ausdruck des ursprünglichen Gottesbewußtseins ist, daß vielmehr der geschichtlich geoffenbarte Gottes-Wille die ausschließliche Quelle des sittlichen Gebotes ist, liegt ein wesentlicher Grund, weshalb die hebräische Sittenlehre sich zu keiner Philosophie ausgebildet hat; schon der Gedanke einer solchen widerstreitet den Grundvoraussetzungen des alttestamentlichen Bewußtseins. Die Zeit war noch nicht da, wo das Gewissen und die menschliche Erkenntniß überhaupt frei geworden war, die Wahrheit auch aus sich selbst zu finden. Für jetzt galt es nur, gläubig zu gehorchen, nicht frei philosophisch zu schaffen.

§. 28.

Die alttestamentlichen Apokryphen,[1]) von dem Feuer des prophetischen Geistes verlassen, zum Theil von fremdartigen, philosophischen Einflüssen berührt, beschäftigen sich überwiegend mit Moral. Das sittliche Gesetz, im alttestamentlichen Kanon ein wesentliches

---

[1]) Vergl. Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu I, 358; Cramer, Moral der Apokr. 1814; (auch in Keil u. Tzschirner's Analekten 1814; II, 1. 2.); nur als Stoffsammlung brauchbar; Räbiger, Ethica libr.-apocr. 1838; Keerl, die Apokr. d. A. T. 1852, etwas einseitig; (vergl. Hengstenberg, für Beibehaltung d. Apokr.) —

Glied der erziehenden göttlichen Gesammtoffenbarung, wird mehr losgelöst von dem weltgeschichtlichen Ziele der Theokratie für sich betrachtet, und vertrocknet dadurch zu einer bloß individuellen, nüchternverständigen Moral.

Im Talmud zeigt sich das entgeistete, in seine materiellen Atome zersetzte Gesetz in voller, unlebendiger Aeußerlichkeit.

Die moralischen Gedanken der Apokryphen zeigen deutlich einiges Zurücktreten des Bewußtseins der Heilsgeschichte, sowohl ihrer Voraussetzung, des Sündenfalls und seiner Wirkungen, als auch ihres Wesens im Alten Bunde, als gesetzlich erziehender Vorbereitung zum Heil, als auch des geschichtlichen Zieles derselben, der einstigen Erlösungsthat durch Christum. Mit dem Verblassen dieses Gedankens geht naturgemäß Hand in Hand ein sichtliches Hervortreten einer gewissen Werkheiligkeit in Weise heidnischer Moralisten, (vergl. Sirach 3, 16. 17. (14. 15.) 33. (30.); 29, 15—17. (12. 13.); 17, 18. (22) ff.) ein einseitiges Lobpreisen der Weisheit und der Gerechtigkeit ohne Berührung der Frage, ob denn solche Weise und Gerechte zu finden seien, vielfach ein stolzes Sicheinhüllen in die eigene Weisheit und Tugend mit grollendem und verächtlichem Hinblick auf die unweise und ungerechte Menge, ein gewisser kaltverständiger, selbstgefälliger Ton, besonders bei Sirach, ein mißtrauisches, nur über Andere, nicht über sich klagendes, fast engherziges Zurückhalten von wahrer Liebesgemeinschaft, (vergl. Sir. 11, 30. (29) ff.; 12; 13; 25, 10. (7.); 30, 6; 33, 25 ff.; 33, 25. (24) ff.), ein eifriges Warnen vor der Bosheit und Falschheit der Andern statt der Warnung vor der Bosheit und Falschheit des eigenen Herzens; man vermißt oft die rechte Demuth des sich selbst recht kennenden Gewissens; und die Erlangung individueller Glückseligkeit wird als Beweggrund für die Tugend oft allzueinseitig hervorgehoben, so daß die Sittenlehre bisweilen den Anstrich bloßer Nützlichkeitslehre erhält (vergl. Sir. 14, 14 ff).

Das Buch der Weisheit, alexandrinisch-platonische Einflüsse bekundend, — daher auch die vier griechischen Tugenden (8, 7.) — hält sich von werkheiliger Ruhmredigkeit nicht fern (z. B. c. 7 und 8), und obgleich es die sündliche Entartung und Schwäche aller Menschen anerkennt (c. 9.; 12, 10 ff.; 13, 1 ff.; 2, 24.), bringt es sie doch mit fremdartigen Theorien in Verbindung (8, 19. 20; 9, 15. Präexistenz der Seele, und dualistisches Verhältniß des Leibes als wesentlicher Hemmung der Seele). Das Buch Sirach bekundet zwar neben hoher Frömmigkeit eine reiche praktische Lebenserfahrung, und ist, obgleich es dem Rationalismus das werthvollste alttestamentliche Buch ist, von rationalistischer Flachheit noch weit

entfernt, (vergl. 25, 32. (24.); 40, 15. 16; 41, 8. (5) ff.; 8, 6. (5.)), aber es zeigt allerdings andrerseits auch einen Mangel an Tiefe der Erkenntniß der Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit (vergl. 15, 15—17; 32, 27. (griech. 35, 23.); 37, 17. (13.); 51, 18. (13) ff., und die obigen Stellen) und setzt oft äußerliche, engherzige Klugheitsregeln eines mißtrauischen Verstandes an die Stelle höherer sittlicher Ideen, (z. B. 8, 1 ff.; 42, 6. 7;) und weist, im Unterschiede vom Buch der Weisheit, auf kein überirdisches Ziel der Sittlichkeit in einem jenseitigen Leben; es kann zwar dem geistlich Wiedergeborenen viel sittliche Lebensweisheit und kluge, nüchterne Vorsicht lehren, aber den natürlichen Menschen nicht zur Selbsterkenntniß und Demuth führen. Von christlicher Sittenlehre ist dieses Buch noch weit entfernt; das Wesen der Liebe ist ihm fremd. Das Buch Judith giebt erzählend eine höchst bedenkliche Moral.

Beginnt bei Sirach bereits der kräftig treibende Baum alttestamentlicher Sittenlehre zu vertrockenen, so zeigt uns der Talmud (2—6. Jahrh. n. Chr.) den abgestorbenen, morschen oder versteinerten Stamm. Vom Geiste des Glaubens und der Hoffnung verlassen, erstarrte den ihrem Erlöser ungetreuen Juden auch die Liebe; und menschliche Weisheit machte das durch den hoffenden Glauben leichter zu tragende Gesetz zu einem die sittliche Freiheit ungeistig knechtenden Joch. Der um der Erziehung willen nothwendige streng objective Charakter des alttestamentlichen Gesetzes hatte seine lebendige Ergänzung in dem Hoffnungsglauben. Dieser wird im Talmud zu einem trügerischen und zweifelhaften, und tritt fast ganz hinter die Gesetzeslehre zurück, und das starre, ideenlose Gesetz, durch menschliche Aus- und Einlegungskünste tausendfach vervielfältigt, nimmt auch die kleinlichsten und äußerlichsten Handlungen in streng regelnde Bevormundung. Der Mensch handelt gar nicht mehr von innen heraus, denn der innere Lebensquell ist ihm versiegt, sondern nach den in alle Adern des menschlichen Lebens sich verästelnden äußeren Gesetz.

Der Talmud enthält neben dem meist dem alten Testament entnommenen geistigeren Gehalt eine beispiellos kleinliche bis ins Spielende und Alberne sinkende Casuistik, wie sie eben nur auf diesem Boden möglich war, den ausgebildeten Pharisäismus. Die Auctorität der Schriftgelehrten tritt für den Juden an die Stelle des sittlichen Gewissens; dem streng an dem Gesetz Haltenden wird die Ueberfülle der Vorschriften zu einem die wahre Sittlichkeit erdrückenden Joch, dem Schlaueren werden die vielfachen Widersprüche derselben zu unredlicher Erleichterung der Pflicht.

Anm. Der in die Geschichte des religiösen und sittlichen Geistes nicht als ein lebendiges, organisches Glied eingreifende, sondern sie tumultuarisch durchbrechende Islam, der als ein Versuch des Heidenthums zu

betrachten ist, sich unter äußerlich monotheistischer Gestalt gegen das Christenthum aufrecht zu erhalten und das ganze, ungebrochene Wesen des natürlichen Menschen gegen den Geist der geistlichen Wiedergeburt zu panzern, hat zwar auch eine besondere Sittenlehre erzeugt, die aber so wenig eigenthümliche Gedankentiefe hat, daß wir dieselbe hier nur anzudeuten brauchen.

Die Sittenlehre des Islam trägt den Charakter einer nur verständig und roh aufgefaßten Gerechtigkeitslehre; Gewissenhaftigkeit im Bereich der gesellschaftlichen Beziehungen, Treue in Ueberzeugung und Wort und die Beziehung alles Thuns auf Gott sind ihre Glanzseiten, aber es fehlt die Tiefe des Gemüthes, die Erfassung des Sittlichen in der Liebe. Die Macht der Sünde ist nicht erkannt; das Böse ist nur individuell, nicht geschichtliche Macht; die Natur aller Menschen ist unverdorben; darum bedarf es keiner Erlösung, nur eigener Werke auf Grund prophetischer Belehrung. Mohamed ist nur Lehrer, nicht Versöhner. Gott und Mensch bleiben einander durchaus äußerlich und geschieden; Gott, ebenso individuell gefaßt wie der Mensch, tritt in keine wirkliche Gemeinschaft mit demselben; und der sittliche Mensch handelt nicht aus solcher Gottesgemeinschaft heraus, sondern nur als Einzelwesen. Die ideelle Grundlage des Sittlichen ist der Glaube an Gott und seinen Propheten; das sittliche Leben selbst, ganz überwiegend in die äußerlichen Werke gesetzt, ist nicht des empfangenen Heiles Frucht, sondern Mittel zur Erlangung desselben; die frommen Werke, — vor allem Gebet, Fasten, Almosen, Wallfahrt nach Mekka, — wirken unmittelbar das Heil. Der Mensch hat von Gott nichts zu empfangen als das Wort, und für Gott nichts zu thun als gute Werke; von innerer Heiligung ist nicht die Rede; es handelt sich nur darum, die an sich gute Natur des Menschen in Werken sich bekunden zu lassen; kein innerer Kampf für das wahre Leben, kein Bußkampf gegen eine innerliche Sündhaftigkeit. Den natürlichen Neigungen des Menschen wird darum wenig versagt, nur, aus nicht genügenden Gründen, der Genuß des Weins und des Schweinefleisches, des Blutes und des Erstickten und die Glücksspiele. Der bloß individuelle Charakter der Sittlichkeit bekundet sich besonders in der niedrigen Erfassung der Ehe und daher der Familie überhaupt; das sittliche Gemeinwesen wird durchweg in sehr roher Weise gefaßt. Jedenfalls ist diese Sittenlehre kein Fortschritt der Menschheit, sondern ein schuldvoller Rückschritt hinter das bereits Errungene.

C. Die christliche Sittenlehre.

§. 29.

Im Christenthum allein ist die Sittlichkeit und die Sittenlehre zu ihrer Vollendung befähigt, jene in der Person Christi selbst vollendet, diese in der Geistesarbeit der Kirche in fortschreitendem Ringen nach Vollendung begriffen.

Der subjective und objective Grund der Sittlichkeit ist im Christenthum in voller Gediegenheit gegeben. Einerseits ist das sittliche Subject zum vollen Bewußtsein von der Sünde, ihrer allgemeinen Macht, ihrer geschichtlichen Bedeutung und Wirksamkeit und ihrer Schuld gelangt, andrerseits ist es durch die Erlösung frei geworden von der Knechtschaft unter die Sünde und zur sittlichen Freiheit wieder hindurchgedrungen, hat die Möglichkeit wieder erlangt, die sittliche Aufgabe zu vollbringen. Der objective Grund des Sittlichen, Gott, ist einerseits dem Menschen nun erst vollkommen, persönlich und geschichtlich, offenbar geworden, und sein Wille nicht bloß in lauterer Klarheit bekundet durch das Wort und durch die geschichtliche Erscheinung des Erlösers selbst, sondern auch kraft des den Erlöseten mitgetheilten heiligen Gottesgeistes in ihre Herzen geschrieben; — andrerseits ist dieser Gott nicht mehr im gespannten Gegensatz gegen den durch die Sünde ihm entfremdeten Menschen, sondern ist in Christo versöhnt mit ihm und als der gnädig liebende Vater ihm gegenwärtig und mit ihm in steter, heiligender und stärkender Lebensgemeinschaft.

Das Ziel der Sittlichkeit ist ein anderes geworden, und aus der Hoffnung zur stetig steigenden Wirklichkeit geworden. Die Gotteskindschaft ist nicht erst an das ferne Ende der sittlichen Laufbahn gestellt, sondern ist von Anfang an schon da; der Christ strebt nicht bloß in sittlichem Ringen nach ihr hin, sondern lebt und handelt in ihr und aus ihr heraus; er kann gar nicht sittlich leben und handeln, wenn er nicht Gottes Kind schon ist; er hat sein Ziel von Anfang an schon als selige Wirklichkeit, und sein ferneres Ziel ist für ihn selbst die Treue in dieser Gotteskindschaft, die Vertiefung in dieselbe, die Befestigung und Klärung derselben durch immer größere Ueberwindung des an dem Christen noch haftenden sündlichen Wesens, des Wesens des „Fleisches", welches da gelüstet wider den Geist; für die Menschheit aber verwirklichet sich das sittliche Ziel von Anfang an

in immer steigender Fülle, indem alle Schranken der Völkerscheidungen fallen, und das Wort des Lebens in den Gottesfürchtigen aus allerlei Volk Gestalt gewinnt als das zur vollen geschichtlichen Wirklichkeit werdende Reich Gottes in der einen, allgemeinen christlichen Kirche.

Das Wesen der Sittlichkeit ist aus dem Gehorsam eines treuen Knechtes in die liebende, hingebende Freiheit der Kinder Gottes übergegangen. Der Mensch hat das Gebot nicht mehr als ein bloß äußerliches, rein gegenständliches, seinem subjectiven Wesen fremdes, sondern als ein innerliches, in ihm selbst wohnendes, zu seinem persönlichen Eigenthum gewordenes, also auch nicht mehr wie ein Joch, eine Last, sondern wie eine lebendige, mit der Persönlichkeit eins gewordene innere Kraft. Der Mensch lebt und handelt nicht mehr als bloßes Einzelsubject, sondern in der vollen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, und in ihm mit Gott, kraft der Glaubensliebe einerseits und der Geistesgabe andrerseits; — ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Die sittliche Idee ist nicht ein bloßes geoffenbartes Wort, sondern der menschgewordene Gottessohn, der persönliche Erlöser selbst, nicht bloß in seiner in alle Wahrheit führenden Lehre, nicht bloß in seinem in alle Wahrheit führenden Geist, sondern in seiner Person selbst, sowohl als das geschichtliche reine Vorbild alles Heiligen, als auch als der, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende.

Die Liebe zu dem in der Erlösung als die höchste Liebe Bekundeten ist des sittlichen Lebens Beweggrund, Wesen und Kraft; es ist ein Leben der heiligen Gemeinschaft in jeder Beziehung, ein Leben in und mit Gott, ein Leben mit den Kindern Gottes und in der Gemeinschaft der Erlöseten.

Die Sittlichkeit der Hoffnung ist übergegangen in eine Sittlichkeit des freudigen Siegesbewußtseins, ist mehr eine Bekundung des schon errungenen, aus Gnaden erlangten höchsten Gutes, als ein bloß sehnsüchtiges Streben darnach. Das ideale Ziel der Sittlichkeit ist kein irgendwie zweifelhaftes, sondern ein schlechthin sicher gestelltes. Ist das Grundgefühl des heidnischen Tugendweisen das des stolzen Selbstbewußtseins eigenen Verdienstes, so ist das Grundgefühl des Christen das Gefühl der für die Gnade dankbaren, liebenden Demuth; ist die Grundtugend der Griechen die selbsterrungene Weis-

heit, so ist die Grundtugend christlicher Sittlichkeit der kindliche **Glaube** an Gottes liebende Offenbarung in Wort und geschichtlicher That.

Die wissenschaftliche Ausbildung des sittlichen Bewußtseins geschah nur mit und nach der des Dogmatischen.

Es bedarf hier keiner weiteren Ausführung und Begründung, da das ganze vorliegende Werk eine solche ist; es handelt sich hier nur um den Grundcharakter der christlichen Sittenlehre im Gegensatz zur heidnischen. So viel leuchtet aus dem Angegebenen ein, daß in diesen Auffassungen die Sittlichkeit eine völlig andere Gestalt gewinnen muß als im Heidenthum, und auch eine vielfach andere als im Judenthum. Keine heidnische Sittenlehre will ein die Menschheit umfassendes Reich Gottes gestalten; die Freiheit des Willens wird entweder geleugnet oder auf wenige Bevorzugte beschränkt, und bei diesen als unberührt von der geschichtlichen Macht der Sünde; unbekannt ist dem Heidenthum die persönliche Liebe zu Gott als sittlicher Beweggrund und die persönliche Liebe Gottes zu allen Menschen als deren Voraussetzung. Das Christenthum macht ebenso Ernst mit der Wirklichkeit, Macht und Schuld der Sünde, wie mit deren wirklicher und geschichtlicher Ueberwindung durch Christum. Der nicht von Natur freie, sondern durch eine geschichtliche Erlösungsthat und deren persönliche Aneignung frei gewordene Mensch ist das wahre, zu aller wahren Sittlichkeit befähigte Subject, und ihre Verwirklichung hängt also nicht mehr von einer bloßen Naturbedingtheit ab, sondern allein von der freien Selbstentscheidung des Menschen für oder gegen seine Erlösung. Was bei den griechischen Philosophen für die zur wahren Sittlichkeit Befähigten vorausgesetzt wird, wahre Willensfreiheit, und eigenes, aus dem Innern des Geistes geschöpftes, sittliches Bewußtsein, das hat erst im Christenthum seine Wahrheit gewonnen, indem die falsche Sicherheit einer bloß natürlichen Freiheit und Kraft überwunden ist. Beide werden nicht durch Selbsttäuschung, sondern durch eine wirkliche, sittliche Erlösungsthat des allein Heiligen für Alle, die es wollen, errungen.

Daß das höchste Gut nicht ein ausschließlich durch sittliches Thun zu erringendes, sondern in seiner Grundlage ein dem Willigen in Gnaden geschenktes sei, welches die rechte Sittlichkeit erst zur Offenbarung und zur subjectiven Vollendung desselben hat, und diese Sittlichkeit wesentlich als Treue, als Bewahren und Verwerthen des erlangten Heilsbesitzes gestaltet, das ist ein dem ganzen Heidenthum völlig fremder Gedanke, und auch im alten Testamente nur in die verheißene Zukunft gestellt; und darauf, wie auf dem Bewußtsein der eigenen Schuld und der göttlichen Gnade ruht die die christliche Sittlichkeit so scharf kennzeichnende De

muth, als die eines begnadigten Sünders. Es giebt kaum einen schärferen ethischen Gegensatz als die hochgeltende Tugend der Großherzigkeit bei Aristoteles (§. 21), welcher der Stolz des Pharisäers in Christi Gleichniß entspricht, und der christlichen Demuth jenes Zöllners, der kein anderes Gebet kennt als dies: „Gott sei mir Sünder gnädig." Jene Großherzigkeit erscheint dem Christen als selbstverblendeter Hochmuth, diese Demuth dem Griechen als niedrige Gesinnung.

Die heidnische Sittlichkeit ist immer nur eine rein individuelle, oder wo sie auf ein sittliches Gemeinwesen sich bezieht, eine bloß bürgerliche, welche auf dem Gehorsam gegen rein menschliche und nur für ein bestimmtes Volk geltende Gesetze ruht, oder wo, wie in China, der Staat selbst als von göttlichem Ursprung und Wesen gilt, da wird die individuelle Sittlichkeit im Wesentlichen zu einem rein mechanischen Sicheinfügen in eine stetig fortkreisende ungeistige Ordnung; die christliche Sittlichkeit dagegen ist nie eine bloß individuelle, sondern schlechthin immer ein Ausdruck sittlicher Gemeinschaft, einerseits mit dem persönlichen Christus und Gott, andererseits mit der christlichen Gemeinde; ihr Grundwesen also ist die Liebe im vollsten Sinne des Wortes, und ist doch auch nie eine bloß bürgerliche, sondern gehört einem rein sittlichen, auf keinerlei Naturschranken oder auf Unfreiheit ruhenden Gemeinwesen, dem der Kirche als des geschichtlichen Reiches Gottes an. — Im Gegensatz zu dem der Welt zugewandten Heidenthum machen die Christen die stetige Richtung des Gemüthes auf Gott zur Grundlage und zum Mittelpunkt alles sittlichen Lebens, und besonders im Gebet, welches, durch die Gemeinsamkeit der Andacht gesteigert, die Hauptsache des ganzen religiösen Lebens wird und die unmittelbare persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott bedingt und erhält, gestaltet sich das ganze sittliche Leben zu einem Ausdruck des seiner Versöhnung mit Gott gewissen religiösen Bewußtseins. Dies ist dem Heidenthum fast ganz fremd. Der Christ steht in seinem sittlichen Leben nicht allein, ist auch nicht bloß ein Glied einer sittlichen Gesellschaft, sondern er steht in stetiger lebendiger, persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott und schöpft aus ihr immer neue sittliche Kraft. Und eben weil die christliche Sittlichkeit nicht eine bloß individuelle ist, sondern aus der heiligsten Gemeinschaft heraus erwächst, ist sie eine wahrhaft freie; das Gesetz steht dem Menschen nicht mehr bloß gegenüber, also daß der Mensch sich zu ihm in dem Knechtesverhältniß befände, sondern es ist ein vollkommen innerliches, eignes und fort und fort aus dem geheiligten Geiste des geistig Wiedergeborenen sich neu erzeugendes geworden, im Gegensatz zu der Selbstgenugsamkeit des heidnischen Geistes, welcher in dem natürlichen Menschen die reine Quelle des sittlichen Bewußtseins findet.

Das Gebet, in welchem der Mensch in die Gottesgemeinschaft tritt, ist aber, wie auch das Beispiel der alten Kirche zeigt, wesentlich Fürbitte, weis't auf die sittliche Gemeinschaft. Die Herausbildung der Sittlichkeit zu einem Gesammtleben der sittlichen Gemeinde, zu einer Gemeinsittlichkeit, ist eine wesentlich neue Erscheinung. Das Heidenthum kannte wohl die unbestimmte, als bloß unpersönliche, abstracte Macht geltende Volkssitte und die zwar sehr bestimmte, aber unfrei wirkende Macht des bürgerlichen Gesetzes und der Regierenden, aber nicht die freie, sittliche Macht der wahrhaften sittlichen Gemeinde. Die christliche Gemeinde selbst ist die ihrer Aufgabe sich wohl bewußte Trägerin, Pflegerin und Bewahrerin der Sittlichkeit der Einzelnen; sie hat die Pflicht der sittlichen Bewachung, Förderung und Leitung aller ihrer Glieder, und darum der sittlichen Zucht, und mit dieser auch die Macht der sittlichen Züchtigung gegen die Ungetreuen, wesentlich bestehend in der Zurückziehung der Gemeinschaft mit denselben, in ihrer Ausschließung von dem kein Widersittliches vertragenden sittlichen Ganzen. Das Gemeinwesen ist ein so rein sittliches und eng geschlossenes, daß die Untreue des Einzelnen das sittliche Ganze durchzittert, von der Gemeinde kraft deren alle Einzelnen innig umfassenden Liebe empfunden, bekämpft, zurückgewiesen wird. Die Gesammtheit tritt für die Sittlichkeit des Einzelnen ein, und der Einzelne für die Gesammtheit; das sittliche Leben des geistigen Organismus ist zu seiner Wahrheit gelangt. Der Gedanke der Kirchenzucht, welcher die Sittlichkeit über das Gebiet der bloßen Einzelheit erhebt, ohne dem Gesammtwesen die Macht des äußeren Zwanges, wie die des Staates, zu geben, vielmehr dasselbe als rein sittliche Macht erhält und wirken läßt, ist ein wesentlich christlicher, und ist nur da möglich, wo es mit der sittlichen Idee und ihrer Verwirklichung in dem Gemeinwesen wahrhaft Ernst wird.

In dem Freiwerden des menschlichen Geistes durch die Erlösung, in dem Hereinnehmen der sittlichen Idee in das Innere des menschlichen Bewußtseins liegt nun auch die Möglichkeit und die Anregung einer wissenschaftlichen Gestaltung des sittlichen Bewußtseins. Das Heidenthum entfaltete eine ethische Wissenschaft nur auf Grund einer vermeintlichen Freiheit und Selbständigkeit des natürlichen Menschengeistes, die alttestamentliche Religion entfaltete keine, weil ihr das göttliche Gebot noch ein schlechthin jenseitiges, nur positiv gegebenes war, zu welchem der Mensch sich nur gehorchend, nicht speculirend verhalten konnte. Das Christenthum aber erringt für den menschlichen Geist wieder die rechte Freiheit, macht das bloß Jenseitige auch zu einem vollkommen Diesseitigen, in dem Herzen des Wiedergeborenen als dessen Eigenthum Wirklichen und Lebenden, als das die natürliche Vernunft Verklärende und darin wahrhaft Vernünftige;

und darum ist hier die Möglichkeit gegeben, diesen reinen, sittlichen Inhalt des gottgeheiligten Gewissens zu freier Selbsterzeugung, zu wissenschaftlicher Entwickelung zu gestalten.

Die christliche Sittenlehre hat sich als Wissenschaft naturgemäß aber erst dann entwickelt, als ihre Voraussetzungen, die Glaubensfragen in Beziehung auf Gott, auf Christum, auf den Menschen, zu einiger Reife des kirchlichen Lehrbewußtseins gelangt waren, und erscheint daher lange Zeit überwiegend nur in engster Verschlingung mit der Glaubenslehre und in der volksthümlichen kirchlichen Belehrung als Regeln und Mahnungen, zum Theil auch in kirchlich festbestimmten, unter die kirchliche Zucht gestellten Lebensvorschriften.

Die Forderung, die alte Kirche hätte mit Beiseitelassung der dogmatischen Fragen sich zunächst und überwiegend oder gar ausschließlich auf die Ausbildung der Moral als des eigentlichen Kerns des Christenthums werfen sollen, ist sehr verkehrt. Giebt man einmal zu, daß die christliche Weltanschauung überhaupt, in Beziehung auf Gott, auf das Geschaffene, und auf das Wesen des Menschen insbesondere, eine der heidnischen vollkommen entgegengesetzte ist, und giebt man zu, daß die Sittlichkeit nicht eine bewußtlose, bloß instinctartige sein könne, sondern auf dem vernünftigen Bewußtsein ruhen müsse, so ergiebt sich von selbst, daß erst das Bewußtsein über die Wirklichkeit des Daseins wissenschaftlich gestaltet sein müsse, ehe sich das Bewußtsein von dem, was auf Grund dieser Wirklichkeit sittlich gethan werden soll, weiter ausbilden kann. Das religiöse Bewußtsein von dem Sittlichen war freilich in der ersten Christenheit schon in hoher Vollkommenheit mit gegeben, aber die wissenschaftliche Gestaltung desselben konnte nur sehr allmählich und nach der des Dogmatischen sich entfalten.

Die drei natürlichen Hauptzeitalter der Kirchengeschichte machen auch die der Geschichte der christlichen Sittenlehre aus.

I. Die alte Kirche bis zum siebenten Jahrhundert.

§. 30.

Die nie von der Frömmigkeit getrennte, immer auf den liebenden Glauben an den Erlöser gegründete, von der kirchlichen Gemeinschaft getragene, gepflegte und bewachte Sittlichkeit erscheint nach innen wesentlich als Liebe zu Gott und Christo und zu den Seinen als Brüdern, nach außen als eine strenge Abwehr heidnischer Sitten, die in Folge der Verfolgungen ebenso wie der tiefen Entartung der außerchristlichen Welt in eine oft ängstlich scheue Abschließung von derselben

übergeht; und als mit dem Siege des Christenthums über das Heidenthum seit Constantin die Verweltlichung in die Kirche selbst eindrang, wurde als natürliches Gegengewicht gegen dieselbe bei den besonders fromm gestimmten Christen die Weltentsagung selbst auf die sinnlichweltliche Seite des christlichen Lebens ausgedehnt und in dem Einsiedlerleben bis ins Krankhafte gesteigert, und durch die auf diesem Gegensatze innerhalb der Kirche selbst allmählich erwachsene Unterscheidung von sittlichen Geboten und von evangelischen Rathschlägen, welche letztere eine höhere Stufe der Heiligkeit erwerben sollen, wurde das sittliche Bewußtsein wesentlich getrübt.

Die sittlichen Anschauungen der alten Kirche unterscheiden sich sofort von den späteren jüdischen durch Vertiefung in das fromme Gemüth als der lebendigen Quelle einer wahren und freien Sittlichkeit, von der heidnischen durch Reinheit und Strenge der Grundsätze; und der nothwendige Gegenkampf gegen die entsittlichte heidnische Welt schärfte naturgemäß diese Strenge zu einem Grade, wie sie ohne denselben nicht mehr erforderlich scheint. Der wesentliche Unterschied des christlichen Sittengesetzes von dem alttestamentlichen wird durchweg, schon seit Barnabas (ep. c. 19) anerkannt. Die Strenge zeigt sich besonders in Beziehung auf alle sinnliche Lust und weltliche Vergnügungen, auf die Ehe, auf den irdischen Besitz und irdische Macht und auf alles, was mit dem Heidenthum zusammenhängt. Der heidnischen Ueppigkeit gegenüber waren die alten Christen um so ängstlicher besorgt vor aller Beherrschung durch sinnliche Begierden, — Fasten galt hoch, obgleich nicht als gebotene Pflicht, — vor dem entsittlichenden und die Religion selbst gefährdenden Einflusse heidnischer Schauspiele und anderer Lustbarkeiten; und die Schwere des Leidens unter dem Hasse der Welt ließ von selbst die weltliche Lust als dem christlichen Gemüth fern liegend erscheinen. Von Uebernahme obrigkeitlicher Aemter im heidnischen Staat hielten sich die Christen in richtiger Beurtheilung der Unzuträglichkeit fern. Die Keuschheit, auch die der Gedanken, wurde aufs strengste gefordert, die Ehe einerseits heiliger gehalten als je vorher, andererseits aber dem sinnlichen Element derselben strenge Schranken gestellt; und angesichts der Trübsal der Zeit und bei der in den ersten zwei Jahrhunderten ziemlich allgemeinen Erwartung der nahen Wiederkunft Christi neigten sich sehr Viele zu einer Bevorzugung der Ehelosigkeit, ohne sie aber als ein besonderes Verdienst zu betrachten; die zweite Ehe jedoch galt meist als Untreue gegen den ersten Gatten. Reichthum galt meist als bedenklich; und Zinsnehmen nach alttestamentlicher Vorschrift als unerlaubt, Wohlthätigkeit und brüderliche Mittheilung in

weitgreifender Weise als eine der wesentlichsten Tugenden, Wahrhaftigkeit, besonders im Bekennen des Glaubens auch bei Todesdrohung, war heilige Pflicht, und ihre treue Befolgung der Christen schönstes Zeugniß für die Heiden. Der Eid galt meist für unerlaubt. Innige Liebe der Christen unter einander und edle Feindesliebe wurden der Christen Ehre.

Das sittliche, die lebendige Bruderliebe bekundende Gemeindeleben wurde selbst den leidenschaftlichen Feinden des Christenthums ein Gegenstand der Bewunderung. Die Sklaverei wurde durch die Umwandlung in ein brüderlich liebevolles Dienstverhältniß dem Wesen nach sofort überwunden, und als Staat und Recht christlich wurden, auch rechtlich erst wesentlich gemildert, dann allmählich beseitiget.

Trotz der Strenge der sittlichen Auffassung der Christen unterscheidet sie sich doch wesentlich von der stoischen durch den Grundcharakter des freudigen Glaubens und der Liebe; sie hat nichts Starres, Todtes, Düsteres, sondern ist durchaus thatkräftiges, frisches, aufopferungsfreudiges Leben im Genuß des inneren Friedens und des Gefühls der Seligkeit. Dies änderte sich erst dann, als die christliche Kirche selbst nicht mehr der reine, sittliche Gegensatz zur unchristlichen Welt blieb, sondern, zur Staatskirche geworden, selbst weltliche und insofern auch heidnische Elemente in sich aufnahm. Es war da ein an sich sehr sittliches Bewußtsein, welches die Frömmeren mit Abneigung vor dem Leben und Treiben der großen Menge der Christen erfüllte und sie zur Absonderung hinzog. Der Irrthum war nur der, daß sie statt der Absonderung des Unfrommen aus der Kirche die Absonderung der Frommen aus der Gemeinschaft erwählten, und dadurch das Erstere immer schwerer machten, daß sie, statt das Natürliche an sich selbst wie in dem Gemeindeleben sittlich zu verklären, das Geistliche verächtlich von dem Natürlichen zurückzogen.

Die erste theoretisch wie praktisch, selbst in der Kleidung, der in der heidnischen Welt geltenden Unterscheidung der Philosophen von der unphilosophischen Menge nachgebildete Sonderstellung der Asketen, die durch weitgehende Weltentsagung eine besonders hohe sittliche Vollkommenheit zu erreichen glaubten, und darum auch die Unterscheidung einer allgemeinchristlichen und einer höheren, mehr freiwilligen, asketischen Sittlichkeit findet sich in den von heidnischer Philosophie reichlich getränkten alexandrinischen Kreisen im dritten Jahrhundert, in noch schwachen Spuren bei Clemens Alex.,[1]) bestimmter und bereits sehr abirrend bei Origenes.[2]) Der Sieg des Christenthums über den heidnischen Staat im vierten Jahr-

---

1) Strom., p. 775. 825 (Potter).

2) Comm. in Ep. ad Rom., p. 507. (de la Rue).

hundert und das Hereinströmen der Vornehmen und der Massen in die Kirche bewirkte einerseits eine immer größere Erschlaffung der kirchlichen Zucht und des sittlichen Bewußtseins in der großen Menge, andererseits im natürlichen Gegensatze dazu eine immer greller hervortretende Höherstellung des Mönchslebens, in welchem das christliche Gewissen der Menge gewissermaßen eine sühnende Ausgleichung ihres eigenen weltlicher gewordenen Lebens fand. Die sittlichen Anforderungen an das gewöhnliche Leben wurden geringer, um so strenger die an das Asketenleben, in welchem man jetzt die christliche Sittlichkeit in ihrer höchsten Vollkommenheit zu finden glaubte. Die Unterscheidung der bloßen sittlichen Pflicht, als des Geringeren, und der sittlichen Vollkommenheit wurde dem allgemeinen christlichen Bewußtsein immer geläufiger. Die beiden wahren Elemente christlicher Sittlichkeit, Abwendung von der sündlichen Welt und thatkräftiges Leben und Wirken in derselben, traten in zwei verschiedene Kreise aus einander, die für die Gesammtsumme des sittlichen Verdienstes einander zur Ergänzung dienten; das überschüssige Verdienst der Heiligen kam den verdienstarmen Weltleuten zu gut. In der Sittlichkeit fand eine Theilung der Arbeit statt, und in Folge dessen entwickelte sich später ein so künstlich organisirtes Industrie- und Handelssystem auf dem Gebiete moralischer Verdienste, daß es erst der kühn eingreifenden That der Reformation gelang, die Grundlagen evangelischer Sittlichkeit wieder herzustellen. Der gegenwärtigen Periode gehören aber nur die schwächeren Anfänge dieser Entartung an.

Die Entwickelung des Mönchthums machte die christliche Sittlichkeit zu einer in sich zwiespältigen, indem es eine wesentlich andere für die Asketen, eine andere für die übrige Christenheit aufstellte, letztere begründet auf das göttliche G e b o t, jene auf vermeintliche R a t h s c h l ä g e Gottes; — so Lactantius, Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus. Dadurch wurde die allgemeine christliche Sittlichkeit zu einer mindestfordernden herabgesetzt, das wahrhaft Gute von dem göttlichen Gebot unterschieden, und jenes nicht mehr als gebietender Gotteswille, sondern nur noch als ein göttlicher W u n s c h aufgefaßt, dessen Erfüllung ein besonderes, außergewöhnliches Verdienst des Menschen begründe, dessen Nichterfüllung aber kein göttliches Mißfallen erwecke. Mit der allgemeineren Geltung dieser Auffassung war das Ende der rein evangelischen Sittenlehre gegeben und der Beginn der Entartung der Kirche auch in sittlicher Beziehung. Der bei weitem größte Theil auch der dogmatischen und kirchlichen Abirrungen der römischen und griechischen Kirche ist aus diesem Gedanken einer besonderen Mönchsheiligkeit hervorgegangen.

§. 31.

Die Sittenlehre selbst erscheint noch nicht in wissenschaftlicher Gestalt und abgesondert von der Darstellung des Glaubensinhaltes, und mehr in den volksthümlichen, erbauenden Schriften als in den wissenschaftlichen, am meisten wissenschaftlich noch in den Vertheidigungsschriften gegen die Heiden. Die erste zusammenhängende und ziemlich umfassende Darstellung der Sittenlehre bei Ambrosius, nach Cicero's Vorbild, ist wissenschaftlich von geringem Werth, während die an Geist, Scharfblick und Sinnigkeit glänzend hervorragenden ethischen Gedanken Augustin's, für die mittelalterliche Sittenlehre neben Aristoteles die Grundlage bildend, von der älteren kirchlichen Auffassung in kühn vorschreitender Eigenthümlichkeit bisweilen abweichen und auch durch die Ueberschätzung der mönchischen Askese die rein evangelische Sittenlehre trüben. — Nach Augustin's Zeit beschränkt sich die Moral meist auf bloße Sammlung des früher Gesagten und auf volksthümliche Belehrung. — Des falschen Dionysius Areopagites mystische Gedanken wurden erst im Mittelalter von Einfluß.

Das strenge sittliche Leben der alten Christen gab durch seine reichen innerlichen Erfahrungen zwar einen wichtigen Stoff für die Sittenlehre, aber diese selbst beschränkt sich zunächst auf Hinstellung von Lebensregeln, welche, auf dem Grundgedanken des Glaubens und der Liebe ruhend, durch die Aussagen der heiligen Schrift und der apostolischen Ueberlieferung, durch das Vorbild Christi und der Frommen der heiligen Geschichte und durch die geistliche Erfahrung, später auch durch das Vorbild und das Ansehen der Märtyrer und durch die Bestimmungen, canones, der Synoden gestützt, aber noch nicht zu einem wissenschaftlichen Ganzen gestaltet wurden. Von der heidnischen Moralphilosophie hielten sich die Kirchenväter der Sache nach ziemlich fern, obgleich sie aus der Platonischen, stoischen und der späteren eklektischen Popularphilosophie manche Formen und Gedanken mit herübernahmen. In Schwierigkeiten verwickelten sich die älteren Kirchenlehrer, auch Irenaeus, dadurch, daß sie, zunächst an die alttestamentlichen Schriften gewiesen, das sittliche Leben der Patriarchen oft allzusehr als Vorbild faßten, obgleich sie durchweg den bloß vorbereitenden Zweck des alttestamentlichen Gesetzes anerkannten.

Die apostolischen Väter in ihren ächten Schriften halten sich in schlichten evangelisch-ernsten Ermahnungen. — Der philosophisch gebildete Justin der Märtyrer hebt zur Vertheidigung des Christenthums besonders auch dessen hohe sittliche, von ihm selbst sehr ernst erfaßte Auffassungen und

Wirkungen und dessen Unterschied von dem nur vorbereitenden alttestamentlichen Gesetz hervor; die Freiheit des Willens als Voraussetzung des Sittlichen betont er sehr stark; er bekundet aber schon eine Bevorzugung der Ehelosigkeit als höherer Vollkommenheit, wohl nicht ohne Mitwirkung der Platonischen Auffassung von dem materiellen Sein.

Genauer auf das Sittliche geht Clemens v. Alex. ein. In der „Ermahnung an die Heiden“ (Logos protreptikos, cohortatio) weis't er das Verkehrte der heidnischen Moral nach und stellt ihr die Christliche in einzelnen charakterisirenden Zügen als die höhere gegenüber; in dem Paedagogos, für die Anfänger im Christenthum bestimmt, giebt er eine schon genauere, aber mehr volksthümliche Darstellung; in den Stromata aber erhebt er das christliche Glaubens- und Sittlichkeitsbewußtsein zu höherer wissenschaftlicher, den Philosophen bekundender Auffassung. Der in aller wahren Philosophie der Heiden, höher aber im alten Testament, und am höchsten und reinsten im neuen Testament waltende göttliche Logos ist auch die reine Quelle des sittlichen Bewußtseins; bei den Hebräern war das göttliche Gesetz wesentlich ein gegenständliches, im Christenthum ist es kraft des Waltens des göttlichen Logos in die Herzen aller Gläubigen geschrieben. Höchstes Gesetz ist die Liebe zu Gott, und auf deren Grunde die Liebe zum Nächsten, höchstes Ziel die Aehnlichkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott; Bedingung des Sittlichen ist die durch den Sündenfall zwar gehemmte, aber nicht aufgehobene, und im Christenthum wieder hergestellte Freiheit des Willens; der Logos, Christus, ist Vorbild des Heils und Führer zu demselben. Bei den sehr ins Einzelne gehenden Erörterungen des sittlichen Lebens zeigt sich Clemens ebenso ernst als besonnen; die Ehe hält er sehr hoch und zieht die Ehelosigkeit nicht vor. — Ueber den Gebrauch irdischer Güter handelt er besonders in der Schrift: quis dives salvetur.

Origenes hat reiche, aber in seinen vielen Schriften zerstreute Gedanken über das Ethische, besonders in seinen Homilien und Commentaren, und in der Schrift gegen Celsus. Seine Schriftauslegung ist dabei immer geistvoll, aber oft willkürlich umdeutend und allegorisirend, besonders bei dem alten Testament. Die Willensfreiheit betont er eben so stark wie Clemens, mit dem er auch sonst im Wesentlichen zusammentrifft. Seine sittlichen Auffassungen sind streng, aber nicht schroff; die sittliche Gesinnung allein gilt ihm als Werth der That; nur seine Ueberschätzung des Mönchslebens und des Märtyrerthums, und seine Lehre, daß der Mensch mehr Gutes und Verdienstliches thun könne, als ihm geboten sei (S. 137), trüben den sonst evangelischen Charakter seiner Moral. Seine auf dem dogmatischen Gebiet bekannte Neigung zu unkirchlichen Meinungen tritt

auf dem ethischen weniger hervor, und auch seine Meinung von der Präexistenz der Seelen stört seine sittlichen Gedanken nicht wesentlich.

In schneidendem Gegensatz gegen die freiere idealistische Richtung der Alexandriner, und in derbstem abendländischem Realismus stellt der in geistvollen Schroffheiten, in kühnen Uebertreibungen von an sich wahren Gedanken sich gefallende Tertullian in zahlreichen, immer nur einzelne Punkte erörternden moralischen Schriften, — (bes. de idololatria, de pudicitia, ad uxorem, de monogamia, de exhortatione castitatis, de spectaculis, de oratione und andern), — die christliche Sittenlehre in strengstem gesetzlichen Geiste, besonders nach ihrer verneinenden asketischen Seite dar, aber bereits weit in mönchische Auffassung hinübergehend, für das Abendland von weitgreifendem Einfluß. Der in strengen Gesetzesformen sich bewegende Jurist verleugnet sich auch im Gebiete des Sittlichen nicht. Sein Uebertritt zu montanistischen Auffassungen ändert seine früheren sittlichen Auffassungen nicht wesentlich, da sie an sich denselben nicht fremdartig waren.

Während er einerseits das durch den Sündenfall bewirkte natürliche Verderben aller Menschen schärfer betont als die griechischen Kirchenlehrer, ohne jedoch die sittliche Freiheit dadurch aufzuheben, steigert er andrerseits, obgleich nicht ohne den Vorgang kirchlicher Sitte, die Forderung der Heiligkeit für die Christen bis dahin, daß er höchstens nur eine einmalige Buße nach der Taufe noch für zulässig achtet, für nochmalige schwere Sünden, wie Abfall vom Glauben, Ehebruch, Hurerei, Mord, aber keine Vergebung mehr kennt;[1]) die hier bestimmter als bisher auftretende Unterscheidung von erläßlichen und Todsünden erhielt später eine etwas andere Bedeutung. Die höchste Sünde ist der Abfall vom wahren Glauben, die Abgötterei;[2]) der Christ muß darum in Wort und That alles meiden, was mit dem Heidenthum zusammenhängt, darf z. B. sich auch nicht bekränzen, keinem Schauspiel beiwohnen u. dgl. Tertullian dringt dabei mit fast peinlicher Strenge auch auf Beobachtung aller äußerlichen Handlung und Erscheinung, und giebt z. B. lange und genaue Abhandlungen über die Kleidung und den Schmuck der Frauen, die er in natürlicher und ehrbarer Einfachheit haben will, — nicht ohne mancherlei theoretische Seltsamkeiten, (de habitu muliebri; de cultu foeminarum; de velandis virginibus). Die Ehe betrachtet er zwar als eine göttliche Einsetzung, aber, in Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi, die Ehelosigkeit als das Vollkommenere und Reinere; und die zweite Ehe verbietet er als schwere Sünde

[1]) de poenit. c. 2. 6; de pudicitia c. 2. 19; cf. adv. Marc. 4, 9.
[2]) de idolol. c. 1 ff.

unbedingt, selbst gegen den Ausspruch Pauli. — Das **Fasten** fordert er nicht bloß als Büßung, sondern als schützendes und zu höherer Vollkommenheit führenges Tugendmittel, welches die Seele vom Irdischen ab, zum Himmlischen hinwendet, und sucht es in bestimmte, strenge Regeln zu bringen (de jejunio). — Obrigkeitliche Würden und ihre Ehrenzeichen anzunehmen widerspricht an sich der christlichen Demuth, und wegen ihres Zusammenhangs mit dem heidnischen Kult der christlichen Lauterkeit, wie wegen der richterlichen Gewalt zu Todesstrafen und Martern der christlichen Milde;[1]) den Kriegsdienst muß der Christ unbedingt verweigern.[2]) Der Gedanke eines christlichen Staates liegt dem Tert. fern; er kennt nur den heidnischen. — Das Märtyrerleiden als höchster Sieg christlicher Tugend darf in keiner Weise durch Flucht u. dgl. abgewandt werden; jede Flucht ist da unwürdige Feigheit (de fuga in persecutione; Scorpiacum). Die unerschütterliche Geduld in allen Leiden überhaupt schildert und entwickelt er vortrefflich (de patientia).

Cyprian, den Tertullian hoch verehrend, aber kirchlicher als er und im sittlichen Urtheil milder, bildete die asketische Seite der christlichen Sittlichkeit in einseitiger Weise weiter aus; Enthaltung von Genuß, Standhaftigkeit im Leiden, Märtyrerthum, Wohlthätigkeit gegen Arme erscheinen ihm als höchste Tugenden, strengste Kirchlichkeit, gehorsame Unterwerfung unter die sichtbare Kirche und ihre bischöflichen Leiter als Grundlage aller christlichen Sittlichkeit, ketzerische Meinungen und schismatische Absonderung als Grundlage alles sittlichen Verderbens. Während bei Tert. die Sittlichkeit mehr als individuelle Erscheinung der religiösen Persönlichkeit auftritt, ist sie bei Cyprian mehr die Offenbarung des kirchlichen Gemeinlebens. Ueber die Ehe und Ehelosigkeit urtheilt er wie Tert. (De unitate ecclesiae; exhort. ad martyrium; de bono patientiae; de opere et eleemosynis; de zelo et livore; de oratione dominica; viele seiner Briefe).

Die besonders die morgenländische Kirche tief aufwühlenden dogmatischen Kämpfe des vierten Jahrh. zogen das geistige Interesse von der Sittenlehre etwas ab, so daß wir dort fast nur in den Homilieen und praktischen Schrifterklärungen volksthümliche, aber nicht wissenschaftliche Betrachtungen des Sittlichen finden.

Basilius der Große, noch überwiegend dem Ethischen zugewandt, giebt außer den Homilieen und mehreren andern dahin gehörigen Schriften in seiner Ethica eine kurze, volksthümliche, wenig geordnete, aber von schlicht evangelischem Geiste getragene Zusammenstellung der neu-

---

[1]) de idol. c. 17. 18. 21. — [2]) de corona militis, c. 11. de idol. c. 19.

testamentlichen Sittenlehre, in 80 Regeln gefaßt, in rein biblischer Ausdrucksweise. Sonst bekundet er allerdings vielfach eine Ueberschätzung des Mönchthums und der äußerlichen Werke überhaupt, und eine Unterschätzung der natürlichen Verderbniß des Menschen. — Sein Bruder Gregor v. Nyssa betonte gleichfalls die sittliche Freiheit auch bei dem sündlichen Menschen sehr stark, und wandte manche Gedanken griechischer Philosophie auf die christliche Sittenlehre an, fand übrigens auch das sittliche Ideal im Mönchsleben. — Noch höher wurde dasselbe erhoben von Gregor v. Nazianz, der auch bereits die Lehre von den evangelischen Rathschlägen im Unterschiede von den allgemeingiltigen sittlichen Gesetzen sehr bestimmt aufstellt,[1]) obgleich er sonst viele vortreffliche Gedanken über christliche Sittlichkeit ausspricht.

Der vielseitig gebildete Johannes Chrysostomus, ebenso tief an Gemüth wie reich an Gedanken und Menschenkenntniß, voll hohen sittlichen Ernstes und sittlicher Liebe, giebt in seinen meisterhaften Homilien eine im Wesentlichen reine, evangelische, tiefgreifende sittliche Auffassung in ergreifender, warmer und klarer Darstellung wie kein anderer der Kirchenväter; und selbst wo er bei der Schilderung des natürlichen Gewissens und seiner Freiheit in Anlehnung an philosophische Vorbilder die günstigen Farben etwas stark aufträgt, und wo er die Askese und das Mönchsleben mit all zu großer Vorliebe behandelt und den äußerlichen Werken, besonders dem Fasten und dem Almosen, bei der Buße einen zu hohen Werth beilegt, bleibt der evangelische Grundgedanke doch immer noch mächtig. Die Liebe zu Gott ist ihm Grund, Anfang und Wesen aller Sittlichkeit. Sein etwas idealistischer Charakter verleitet ihn bisweilen zu unpraktischen Ansichten, z. B. zu dem mit seiner Liebe zum Mönchthum zusammenhängenden Wunsche nach Einführung der Gütergemeinschaft.[2]) — Ihm nachahmend, auch in seinen Schwächen, behandelte der auch philosophisch gebildete Abt Isidorus von Pelusium in zahlreichen Briefen meist besondere Fragen der Sittenlehre, bisweilen in pelagianische Auffassungen streifend.

In dem mehr dem praktischen Leben und dem Concreten zugewandten, von den Glaubensstreitigkeiten weniger erregten Abendlande zeigen sich im vierten Jahrh. schon umfassendere Bearbeitungen des sittlichen Inhalts des Christenthums, aber im Unterschiede von den mehr idealistischen und philosophischen griechischen Kirchenlehrern mehr in realistischer, gesetzlicher, juridischer Weise; und es ist bezeichnend, daß grade die vorzüglichsten

[1]) Orat. III, invect. in Jul. p. 94 squ.; ed. Col.; s. orat. IV, c. 97, squ. ed. Bened. — [2]) Homil. in Act.; opp. ed. Montf. IX, 93.

das Sittliche behandelnden lateinischen Kirchenlehrer ursprünglich Rechtsgelehrte und Rhetoriker waren.

Lactantius behandelt in seinen Institutiones divinae (III—IV.) das Sittliche ziemlich ausführlich, richtet sich kritisch gegen die heidnische, und vertheidigt geistvoll die christliche Moral. Das höchste Gut, als die Grundfrage der Ethik, findet er in der seligen Gottesgemeinschaft des unsterblichen Geistes, die nur durch die christliche Religion zu erringen, im Heidenthum aber nicht einmal dem Begriffe nach erkannt sei; das Christenthum erst, nicht die heidnische Philosophie, gebe die Erkenntniß des sittlichen Zieles, des sittlichen Weges, das sittliche Vorbild in Christo, die sittliche Kraft, und in der reinen, uneigennützigen Liebe die wahre sittliche Triebfeder. Die unkirchliche, in Dualismus streifende Ansicht des Lactantius von einer gewissen, ursprünglich geordneten Nothwendigkeit des Bösen[1]) hat seine sonstigen sittlichen Gedanken wenig beirrt.

Eine äußerlich in schwächlicher und ungeeigneter Nachahmung Cicero's sich bewegende wissenschaftliche Form, aber ohne wirklich wissenschaftliche Entwickelung erhielt die Sittenlehre durch Ambrosius, dessen lange Zeit hochangesehenes Werk de officiis ministrorum an wissenschaftlichem Gehalt schwach, mehr rednerisch als gründlich, vielfach fremdartige Gedanken und Formen unselbständig auf das Christliche überträgt, um den fühlbaren Mangel theologischer Bildung zu verdecken, aber durch Wärme eines lauteren Gemüths, durch Begeisterung für thatkräftige Frömmigkeit und durch sinnige Gedanken anspricht. Ambrosius behandelt darin zwar zunächst die Pflichten der Geistlichen, außerdem aber auch ziemlich ausführlich die der Christen überhaupt; das Ganze hat aber wenig Ordnung und Stetigkeit, giebt auch trotz mancher Weitschweifigkeit und Wiederholung nur eine unvollständige Auswahl. Er führt viele biblische Beispiele an, besonders aus dem alten Testament; in der exegetischen Begründung zeigt er sich schwach; — was in der Schrift nicht durch Wort oder Beispiel ausdrücklich gelehrt ist, gilt ihm als sittlich unerlaubt, z. B. der Scherz. Die vier Cardinaltugenden entnimmt er von Aristoteles, giebt ihnen aber eine viel höhere Bedeutung, und sie zu größerer Einheit in der Gottseligkeit und Liebe zusammenschließend, und die Innerlichkeit des in Liebe sittlich handelnden Gemüthes tiefer erfassend, bekundet er trotz des Mangels wissenschaftlicher Durchführung den hohen Vorrang christlicher Sittenlehre vor der heidnischen. Das höchste Gut setzt er in die die Erkenntniß Gottes einschließende Seligkeit und in die sittliche Vollkommenheit, die untrennbar mit einander verbunden sind. Die Bevorzugung des Cöli-

[1]) II, 8. 9. 12; VI, 15; VII, 3.

dats theilt er mit den Zeitgenossen, geht aber in begeisterten Lobreden über die meisten hinaus. Die Pflicht der Wohlthätigkeit dehnt er so weit aus, daß er, wie Chrysostomus, in das Gebiet freiwilliger Gütergemeinschaft übertritt (I, 28), und die Nothwehr auch bei einem Mordanfall hält er für unzulässig. Auch die wissenschaftlich unbedeutenden exegetischen Schriften des Ambrosius beschäftigen sich sehr viel mit Moral.

Hieronymus verherrlichet in seinen das Sittliche behandelnden Schriften überwiegend das von ihm schwärmerisch gepflegte Mönchsleben, aber mehr rednerisch als wissenschaftlich, und vielfach schwankend; die Ehe verächtlich, ja feindselig behandelnd, hält er sie nur darum noch für etwas Gutes, weil sie Kinder erzeuge, die sich dem ehelosen Leben weihen (Ep. 22, 20, ad Eustoch. ed. Veron. t. I.).

Viel höher an Geist und Tiefsinn als die der übrigen Lateiner stehen Augustin's ethische Entwickelungen, — am meisten in den Werken de doctrina christiana, de civitate dei, de moribus ecclesiae catholicae, de libero arbitrio und in vielen andern, — ohne jedoch ein zusammenhängendes ethisches System darzustellen. Seine über die älteren kirchlichen Auffassungen weit hinausgehenden Lehren von der Wirkung des Sündenfalls, nämlich der vollkommenen Unfreiheit des natürlichen Willens zum Guten und von der unbedingten Gnadenwahl haben auf seine sittlichen Darstellungen weniger Einfluß, als man erwarten könnte, geben ihnen nur den Charakter tiefen Ernstes, hemmen aber nicht die Kraft der sittlichen Mahnung.

Der in der Sünde zu sittlicher Unfreiheit geknechtete Mensch wird nur durch die geistliche Wiedergeburt im Glauben an Christum, auf Grund der göttlichen Gnadenwahl zu wirklicher sittlicher Freiheit erhoben. Der natürliche Mensch vermag nicht wahrhaft Gutes zu wollen und zu vollbringen; die Tugenden der Heiden und Ungläubigen sind nur glänzende Laster, haben kein Verdienst, keinen wirklich sittlichen Werth. Zwischen Tugend und Laster liegt nichts mitteninne; was nicht Tugend ist, also was nicht aus dem Glauben kommt, ist nothwendig Sünde. Der natürliche Mensch ist frei nur zum Bösen; selbst die Sehnsucht nach Erlösung fehlt ihm, und ist nur ein Werk der Gnadenwirkung. Jedoch sind innerhalb der noch unter der Herrschaft der Sünde lebenden Menschheit große Unterschiede der persönlichen Verschuldung, und auch die Heiden haben noch freie Wahl zwischen dem mehr oder minder Schlechten; nur zu der wahren Gerechtigkeit können sie nicht gelangen.

Die Bestimmung des Menschen, also sein sittliches Ziel und das höchste Gut, ist die Rückkehr zu Gott, von dem er abgefallen, die Wiedervereinigung mit ihm durch Gottähnlichkeit. Diese ist nur möglich durch

die Liebe zu Gott, die also der Grund und das Wesen alles Guten ist; ohne sie kein Gutes. Die Welt, und alles, was ihr angehört, ist nicht das Ziel des sittlichen Strebens, nicht das höchste Gut selbst, sondern nur Mittel zu diesem Zweck. Die Liebe zur Welt an sich ist also nicht wahre, sittliche Liebe, sondern nur Begierde. Wirkliche Liebe hat der Geist immer nur zum Geist. Der Mensch aber ist nicht sich selbst der höchste Zweck, weil er an sich zur Seligkeit nicht befähigt ist; höchster Zweck, also höchster Gegenstand der Liebe ist Gott, auf dem alle Seligkeit ruht. Alle wahre Liebe ruht auf der Gottesliebe, und die Menschen anders lieben als durch Gott, ist sündlich; und auch die Selbstliebe ist nur dann sittlich, wenn sie aus der Gottesliebe fließt. Die Liebe zu Gott ist also das erste und höchste Gebot, aus welchem alle andern erst folgen. Die Liebe wirket den Gehorsam gegen Gottes Gebot, in welchem allein aller sittliche Werth der Handlung ruht; die Liebe ist der einzig wahre Beweggrund zum Guten, die Furcht nur ein schwacher Anfang der Weisheit. Die Tugend ist also ihrem Wesen nach Liebe zu Gott, und darum Gehorsam gegen seinen Willen, welcher das ewige Gesetz alles Sittlichen ist.

Die Liebe Gottes als die Grundtugend entfaltet sich zu den vier Cardinaltugenden: temperantia, amor integrum se praebens ei, quod amatur; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur; justitia, amor soli amato serviens et propterea recte dominans; prudentia, amor ea, quibus adjuvatur, ab eis, quibus impeditur, sagaciter seligens.[1]) In geistvoller Wendung wird so die griechische Tugendgliederung in höherer Einheit als Gestaltung der Liebe gefaßt, aber die Gewaltsamkeit ist zu augenscheinlich, um nicht das Unangemessene der griechischen Theilung für die christliche Idee sofort herauszufinden; das ist neuer Wein in alten Schläuchen. — Diesen aus der griechischen Philosophie aufgenommenen Tugenden reiht Augustin die drei später theologische genannten: Glaube, Liebe, Hoffnung, als jenen übergeordnet an, ohne sie mit denselben in ein klares Verhältniß setzen zu können;[2]) und diese unklare und ungeeignete Doppelgliederung erhielt sich fortan durch das ganze Mittelalter hindurch. Der Glaube entspringt aus der nur keimartigen Liebe zu Gott; aus ihm erst entspringt die wahre, alles Andere bewältigende Liebe zu Gott, und aus beiden die Hoffnung, die Sehnsucht nach dem höchsten Gute, nach dem seligen Genießen Gottes in der Vereinigung mit ihm, in dem Anschauen Gottes,

---

1) de moribus eccl. c. 21 ff. 25. de lib. arb. I, 13; 2, 10.

2) Enchiridion, s. de fide, spe et charitate; de doctr. christ. 1, 37; 3, 10, und oft.

in der vollendeten Liebe; objectiv ist das höchste Gut also Gott selbst als die vollkommene Wahrheit, das unendliche, ewige Leben selbst.

Das Böse, die Sünde, ist dem Wesen und Ursprunge nach der Mangel an wahrer Liebe, also Liebe nicht zu Gott, sondern zur Welt und ihrer Lust, zunächst die nicht auf der Gottesliebe ruhende Liebe zu sich selbst, also die Selbstsucht. Aus der Selbstsucht entspringt die böse Begierde (concupiscentia), die eine Macht wird über den Geist. Das Böse ist schlechterdings nicht aus Gott und durch Gott, sondern durch die freie Entschließung, also durch die Schuld der freien Geschöpfe wirklich geworden, ist eine schuldvolle Verderbung des ursprünglich Guten. Die zunächst auf die Bußdisciplin sich beziehende Unterscheidung von erläßlichen und Todsünden (peccata venialia und mortifera oder mortalia) bestimmt Augustinus in dem fortan geltenden Sinne dahin, daß letztere alle mit Bewußtsein und Willen gegen die zehn Gebote begangenen seien, besonders Abgötterei, Ehebruch, Mord, die, wenn sie nicht durch kirchliche Buße gesühnt werden, die Verdammniß nach sich ziehen, während die ersteren von dem Reuigen selbst ohne besondere Kirchenbuße durch Gebet, Almosen und Fasten gesühnt werden können.[1])

Mit den Forderungen der Sittlichkeit im Einzelnen nimmt es Aug. ebenso ernst als besonnen, im Gegensatz gegen manche Abschwächungen seiner Zeit und gegen manche Verirrungen und Schroffheiten früherer Kirchenlehrer, und er hat im Ganzen die christliche Sittlichkeit tiefer erfaßt als die bisherigen Kirchenväter; und sein besonderes Verdienst besteht darin, daß er die Grundlage alles Sittlichen, den Glauben, und das Wesen desselben, die Gottesliebe, klar und scharf hervorgehoben, und die Geltung des äußeren Werkes noch bestimmter auf die innere Gesinnung zurückgeführt hat. Ein wahrhaft evangelischer Geist durchweht den größten Theil seiner sittlichen Gedanken, und selbst wo er, dem Zeitgeiste huldigend, die äußerlichen guten Werke, besonders das Fasten, die Almosen und die mönchische Askese rühmend hervorhebt, legt er den größeren Werth doch auf die Gesinnung und nicht auf das Werk. Die größte Abweichung vom rein evangelischen Bewußtsein ist bei ihm die Anerkennung des schon seit längerer Zeit sich geltend machenden Unterschiedes der göttlichen Gebote und der göttlichen Rathschläge; letztere beziehen sich wesentlich auf die Aufopferungen erlaubter Genüsse, besonders auf die Ehelosigkeit. Wer die Rathschläge unbeachtet läßt, sündiget nicht, wer sie erfüllt, erwirbt sich höhere Tugend; eheliche Tugend ist eine bloß menschliche, jungfräuliche Keuschheit aber eine Engelstugend. An sich zwar ist die Ehe heilig

---

[1]) Sermo 351. Enchir. 70. 71. cf. de fide et op. c. 19 (34); de civ. dei, 21, 27.

und rein, und galt auch für den Stand der Sündlosigkeit,[1] aber für den Stand der Sündhaftigkeit, die ja auch dem Erlöseten noch anhaftet, ist die Ehelosigkeit höher als die Ehe; und wenn alle Menschen ehelos lebten, so würde dadurch das Ende der Welt und die Vollendung des Reiches Gottes alsbald herbeigeführt werden.[2]) Uebrigens vermeidet Aug. klüglich die unverständigen Uebertreibungen des Hieronymus, und mildert möglichst die auch von ihm getheilte Einseitigkeit, und gestattet selbst die zweite Ehe.

Im Gegensatze zu der heidnischen Sittenlehre, die alles Heil vom Staate und dessen unbeschränkter Gewalt erwartet, setzten die Christen selbst zu Augustins Zeit, und nicht ohne mächtige Gründe, sehr wenig Vertrauen auf den weltlichen Staat. Der christliche Staat, zu dessen Verwirklichung vorzugsweise die germanischen Völker berufen waren, war noch nicht wirklich geworden; der christenfreundliche bewegte sich noch wesentlich in den heidnischen Formen. Augustinus setzt in seinem geistvollen Werke de civitate dei dem irdischen, wesentlich heidnischen Staat den rein geistlichen Gottesstaat gegenüber, und leitet jenen von der Selbstsucht des von der Gottesliebe sich trennenden Menschen ab, von Kains Brudermord, seit welchem sich der irdische und der himmlische Staat von einander scheiden (15, 5). „Zweierlei Liebe schuf zweierlei Staat; den irdischen schuf die Selbstliebe, die bis zur Gottesverachtung fortschreitet, den himmlischen die Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung fortschreitet" (14, 28). Gottes Staat entwickelt sich unabhängig von dem sündhaften irdischen, bis er zu seiner wahren Offenbarung in Christo gelangt; er ist nicht ein äußerliches, Gewalt habendes, sondern ein geistliches Reich, soll den irdischen Staat zwar heiligen und verklären, aus einem bloß weltlichen zu einem Organ des göttlichen machen, aber nicht in ihn aufgehen.

Die große Erschlaffung des wissenschaftlichen Lebens im Abendlande seit dem Ende des fünften Jahrhunderts bekundete sich auch in der Moral. Man sammelte meist nur die Aussprüche der Kirchenväter (sententiae) und verwandte sie zu den Zwecken der Kirchenzucht und der Volksbelehrung, aber verarbeitete sie geistig nicht weiter. Bei mehr geregelter Gestaltung der Bußdisciplin wandte sich das Interesse mehr auf die Unterscheidung, Bestimmung und Eintheilung der Sünden als auf die wissenschaftliche Erörterung des Sittlichen überhaupt. Die Kenntniß der griechischen Ethik verschwand fast ganz, und das von christlichen Gedanken nur schwach berührte, dem Gesammtinhalt nach aber die griechisch-römische Philosophie

---

[1]) de Genesi ad litt. 9, 3 ff. 7.

[2]) de sancta virginitate; de bono conjugali; de nuptiis et concupisc.

eklektisch ausdrückende Werk des Boethius: de consolatione philosophiae (um 524) [1]) galt in dem früheren Mittelalter als ein vorzüglichstes christlich-philosophisches.

Gregor der Große schrieb moralische Auslegungen des Buchs Hiob, des Hohenliedes u. s. w. und ähnliche mehr erbauliche als wissenschaftliche Schriften; am einflußreichsten wurde seine Regula pastoralis, welche den geistlichen Beruf besonders von seiner sittlichen Seite betrachtet. — Isidorus v. Hispalis (Sevilla) († 636) behandelt besonders in seinen Sententiae viel Moralisches, aber meist nur aus den Kirchenvätern, besonders aus Augustinus und Gregor d. Gr. mit Geschicklichkeit sammelnd, für das frühere Mittelalter Haupthilfsmittel des ethischen Studiums.

In der griechischen Kirche erhielt sich noch mehr Wissenschaft; des Maximus Confessor († 662) „Hauptstücke über die Liebe" geben eine ziemlich vollständige Darstellung der Moral, und Johannes Damascenus († 754) giebt in seinem Hauptwerk für eine solche die Grundgedanken und in seinen „heiligen Parallelen" eine reiche Sentenzensammlung.

Ganz abseits stehend und erst im Mittelalter von Einfluß ist der die neuplatonische Mystik auf das Christenthum übertragende Pseudo-Dionysius Areopagita (5. Jahrh.), dessen in Pantheismus übergreifende Weltanschauung auch auf das ethische Gebiet vereinzelt sich erstreckt. [2]) Gott ist Alles in Allem, ist das Sein in allem Seienden, das Leben in allem Lebenden, ist das Gute schlechthin. Das Böse kann also nicht für sich, sondern immer nur als etwas Verneinendes an dem Guten sein, ist nicht etwas Seiendes, sondern wesentlich nur ein Mangel und mehr Schein als Wirklichkeit und schlägt wieder in das Gute um. Ziel alles Lebens, also auch des sittlichen, ist die Rückkehr in Gott, die Vergottung des von Gott noch Unterschiedenen; höchste Weisheit ist darum die Abwendung des Geistes von allem Unterschiedenen, das reine Anschauen des Einen, Namenlosen, des reinen göttlichen Lichtes, in welchem Gott sich dem Menschen unmittelbar mittheilt. Eine thatkräftige Sittlichkeit wäre hiernach das Gegentheil der wahren Weisheit.

II. Das Mittelalter.

§. 32.

Das zu größerer Ruhe gekommene, aber auch geistig erschlaffte kirchliche Bewußtsein beschränkt sich zunächst auf Bewahrung und Sammlung des Ueberkommenen, und auf Aufstellung von einzelnen

---

[1]) Fr. Nitzsch, System des B. 1860, S. 42 ff.

[2]) Bes. in de divinis nominibus; de coelesti hierarchia; de myst. theol.

Lebensregeln auf Grund der Aussprüche der Kirchenväter und der Kirchenversammlungen, höchstens erläutert durch Beispiele aus der heil. Schrift und aus der Heiligen-Legende. Die praktischen Verordnungen über die Kirchenbußen erzeugten auf Grund jener Sammlungen nach und nach eine sehr ins Einzelne gehende Casuistik, die sich zunächst überwiegend auf die Uebertretungen bezog. Um für dieselben die Kirchenstrafen zu bestimmen, brachte man sie in gewisse Klassen, theils nach ihrer sittlichen Beschaffenheit, theils nach dem Grade ihrer Strafbarkeit. Die sittlichen Anschauungen selbst waren von ihrer evangelischen Lauterkeit schon vielfach entfremdet, und eine asketische Mönchsmoral galt als Ideal christlicher, aber nicht Allen zuzumuthender Tugend, während die allgemein-christliche mehr vernachlässiget wurde.

Die libri poenitentiales, zum Gebrauch der Beichtiger, ruhen großentheils auf den Beschlüssen von Synoden und auf alter Praxis, sind zum Theil aber ergänzt durch die einzelnen Verfasser; sie geben meist nur wenig geordnete und durch wenige allgemeine Gedanken verbundene Register einzelner Sünden und der darauf gelegten kirchlichen Bußen und Strafen, letztere natürlich ohne feste und sichere Normen. — Vielgebraucht war unter den ältesten das des Theodorus Cantuariensis († 690); (Beda, Halitgarius, Rhabanus Maurus). Diese Bücher sind der Anfang einer casuistischen Behandlung der Sittenlehre, die später auch auf andere Fragen als die Sünden, besonders auf die Gewissensfälle ausgedehnt wurde.

Versuche von mehr selbständiger und mehr zusammenhängender, aber durchweg rein praktischer Behandlung der Moral, meist nur über einzelne Theile machten Alcuin (de virtutibus et vitiis; de ratione animae; vielfach Augustins Gedanken benützend), Rhabanus Maurus, Jonas, Bischof von Orleans (um 828), der seine Zeit ernst strafende Ratherius von Verona (um die Mitte des 10. Jahrh.), der überspannt asketische, aber redliche Damiani (um die Mitte des 11. Jahrh.) und der gelehrte Fulbert von Chartres († 1029).

In dem Maße, in welchem der Eifer der Liebe in den Gemeinden erkaltete, der Weltsinn zunahm, stieg dieser Verweltlichung der Kirche gegenüber der Eifer für eine besondere, über die allgemein geforderte Sittlichkeit hinausgehende Heiligkeit. Anweisungen für das Mönchsleben machen einen Lieblingsgegenstand der kirchlichen Moralschriften aus; die Verdienste desselben werden wärmer angepriesen als das praktische Christenleben in dem bürgerlichen und häuslichen Beruf, und das eheliche Leben wird immer

tiefer herabgesetzt gegen eine völlige Entsagung; gerühmt werden Ehegatten, die sich um solcher Entsagung willen trennen; und Petrus selbst mußte nach Damiani's Behauptung durch seinen Märtyrertod die Flecken des ehelichen Lebens abwaschen.[1])

§. 33.

Die mittelalterliche Philosophie, besonders die Scholastik, beschäftigte sich lange Zeit überwiegend nur mit Speculationen über dogmatische und metaphysische Fragen und ließ die Sittenlehre ziemlich bei Seite liegen; wo sie dieselbe aber in den Kreis ihrer Gedankenarbeit zog, da behandelte sie dieselbe nur in Verbindung mit der Dogmatik, und meist auf Grund der Gedanken des Augustinus, später des Plato und Aristoteles, diese mit jenen oft in unzulässiger Weise verbindend.

Die geistvolle, aber in idealistischen Pantheismus abirrende mystische Philosophie des Johannes Scotus oder Erigena, die auch auf das Gebiet des Sittlichen ihre Lichter wie ihre Schatten warf, scheint, als unverstanden, wenig Einfluß auf die spätere Ethik, mit Ausnahme der Mystik, gehabt zu haben.

Die spiritualistisch-idealistische Richtung der Scholastiker konnte zunächst das Ethische nur nebensächlich behandeln, so lange wenigstens, bis das dogmatische und metaphysische Gebiet zu einiger philosophischen Reife und Klärung gelangt war. Der mächtige Einfluß Augustins machte sich auch in dem ethischen Gebiete geltend, und seine Grundgedanken finden sich fast bei allen Scholastikern wieder. Die Freiheit des Willens wird aber von allen Scholastikern bestimmt anerkannt, obgleich bei dem Menschen nach dem Falle als eine gehemmte, und die absolute Prädestination von keinem angenommen. — Aber auch die griechische Philosophie hat nicht bloß in Beziehung auf die Form, sondern auch in Beziehung auf den Inhalt mächtig eingewirkt; und die Platonische Gliederung der Tugenden wurde schon früh mit der Augustinischen verbunden, so wenig durchführbar eine solche Vereinigung zweier ganz verschiedener Standpunkte auch ist. In wieweit die von Joh. Scotus versuchte Uebersetzung der Aristotelischen Ethik ins Lateinische von Einfluß gewesen, ist zweifelhaft; in bestimmterer Weise tritt das Hereinziehen des Aristoteles in die christliche Sittenlehre erst im 13. Jahrh. auf.

---

[1]) De perfectione Monach. c. 6.

Der tiefsinnige, von seiner Zeit unverstandene, selbst in seinen Verirrungen sie wenig berührende Joh. Scotus oder Erigena, (am Hofe Karls des Kahlen, dann in Oxford), berührt in seinem Hauptwerke, de divisione naturae, auch die allgemeineren ethischen Gedanken, und fügt sie seinem auf neuplatonischen', besonders durch Dionysius Areop. vermittelten Auffassungen ruhenden idealistisch-pantheistischen Systeme ein, welches, von dem neueren naturalistischen Pantheismus sehr verschieden, nicht den absoluten, persönlichen Gott, sondern die selbständige Wirklichkeit der Welt verschwinden läßt. Die Welt ist nur eine andere Daseinsweise des ewigen Gottes selbst; Gott allein ist wirklich; die Creatur ist nichts, insofern sie als von Gott unterschieden gedacht wird; sie existirt nur, insofern sie mit Gott völlig eins ist. Gott ist Alles, was wahrhaft ist, weil er selbst Alles thut und in Allem wird; Gott ist nicht bloß der vorzüglichste Theil der Creatur, sondern ihr Anfang, ihre Mitte und ihr Ende, das Wesen und das wahre Sein in allen Dingen. Das Werden der Welt ist eine Selbstentäußerung Gottes, ist eine Theophanie. Gott erscheint nicht bloß in Christo, sondern in der ganzen Welt, am höchsten aber in der vernünftigen Creatur, und da wieder am reinsten in den Frommen. Ihr Glauben und Erkennen geschieht allein durch Gott; Gott erkennt in dem ihn erkennenden Menschen sich selbst. Der Mensch ist also Gottes Bild, weil Gott selbst in ihm zur Erscheinung kommt. Da aber alles Ideelle, auch die Idealwelt in Gottes Gedanken, der Wirklichkeit vorangeht, so ist auch der Geist des Menschen eher wirklich als der Leib, der nur der Schatten des Geistes, und von diesem selbst geschaffen ist, und zwar als ein vollkommener und unsterblicher (2, 24).

Der Mensch ist aber jetzt nicht mehr so, wie er ursprünglich war; der Leib ist gebrechlich und dem Tode unterworfen; das kann nur durch eine Schuld so geworden sein. Wie aber ist Sünde möglich, wenn doch Gott Alles in Allem ist? Antwort: Alles ist wirklich nur, insofern es gut ist; insofern es aber nicht gut ist, ist es nicht. Das Böse also ist ein bloßes Nichtsein, etwas bloß Negatives, durchaus nicht wirkliches Sein. Gott kann nur erkennen, was ist, nicht das, was nicht ist, erkennt und weiß also auch nicht das Böse; denn wüßte er es, so wäre es wirklich und wäre nicht böse (2, 28). Diese rechtmäßige dei ignorantia verweist das Böse aus dem Bereiche des Seins in das des bloßen Scheins. Alles Böse ist nur der Schatten des Guten, also nur an dem Guten, ist wesentlich nur Mangel, Nichtsein, nicht ein positives Sein. Die Sünde besteht darin, daß der Mensch, einerseits mit Gott eins, andrerseits von ihm unterschieden, diese seine Unterschiedenheit von Gott allein ins Auge faßt, sich zu sich selbst und zur Natur, und nicht zu Gott hinwendet (1, 68;

2, 12. 25). Durch diesen freilich an sich unerklärlichen (5, 36) Sündenfall erst wurde der Leib des Menschen zu einem materiellen, sterblichen, das geistige Leben hemmenden (2, 25. 26. vergl. 4, 12. 14. 15. 20); der Mensch hörte auf, wahrhaft Geist zu sein, wurde den natürlichen Begierden unterworfen; vorher Herr der Natur, wurde er jetzt ihr Sklave.

Das letzte Ziel alles Lebens, also auch des sittlichen, ist die Rückkehr in Gott (2, 2. 11), indem alle Unterschiedenheit von Gott, alle Leiblichkeit und Einzelheit aufhört und in Gott selbst übergeht, in ihn verwandelt wird (1, 10. 27; 5, 20. 27. 37. 38). Alles sittliche Streben ist also auf diese Vereinigung mit Gott, auf die Aufhebung der hemmenden Schranken der individuellen Natürlichkeit gerichtet, und vollbringt sich in stufenweise fortschreitender Entwickelung (5, 8. 39). Die Sittlichkeit muß demgemäß überwiegend spiritualistischen und asketischen, verneinenden Charakter tragen, von der endlichen Wirklichkeit verachtend sich abwenden (4, 5). Auf das Einzelne geht Joh. Scotus wenig ein. Folgerichtig ist es, wenn er die auf dem Gegensatz der Geschlechter beruhende Ehe erst in Folge der Sünde entsprungen sein läßt, während der sündenlose Mensch geschlechtslos war (2, 6; 4, 12. 23). Doch ist jetzt die Ehe, aber nur um der Fortpflanzung, nicht um der sinnlichen Lust willen gestattet. Waren auch die mystisch-speculativen Grundlagen dieser ethischen Gedanken sehr unkirchlicher Art, so entsprachen die letzteren selbst dennoch dem asketischen Geiste der geltenden Moral.

§. 34.

Erst im zwölften Jahrhundert wird die Ethik von der scholastischen Wissenschaft bearbeitet, zuerst von Hildebert v. Tours († 1134), meist nach den römischen eklektischen und stoischen Philosophen; — dann von Abälardus, der jedoch meist nur einleitend die allgemeinen Fragen in geistvoller, aber die Bedeutung der Sünde bisweilen abschwächender Weise behandelt, — besonders wirkungsvoll von Petrus Lombardus, welcher auf Grund der Augustinischen Gedanken mit Benutzung der alten Philosophie ein sehr klares und wohlgeordnetes Gesammtsystem der christlichen Lehre giebt, von welcher das Ethische, obwohl nur kurz dargestellt, einen wesentlichen Theil ausmacht, — in höchster Vollendung aber von Thomas von Aquino, welcher die Aristotelische Philosophie in reichem Maße zur Durchbildung einer christlichen Speculation anwandte, ohne der christlichen Idee dadurch Abbruch zu thun. — Bei Duns Scotus bewirkte eine sophistisch-

skeptische Behandlung der Sittenlehre bereits vielfach eine Abschwächung der sittlichen Idee, und bereitete die zweideutige Jesuitenmoral vor.

Durch fast alle scholastischen Darstellungen der Sittenlehre geht eine ziemlich gleichmäßige, meist von Augustin und Aristoteles, später von Petrus Lomb. und Thomas abhängige Behandlungsweise; Christlich-Theologisches und Heidnisch-Philosophisches werden oft mit einander verbunden, ohne daß es überall gelingt, das letztere Element gänzlich in den christlichen Charakter zu erheben. Scharfsinnige, oft ächt speculative Gedankenentwickelung, aber oft auch eine bis ins Kleinliche gehende fruchtlose Begriffsspaltung, pedantische Durchführung bestimmter Schemata, Vorliebe für gewisse typische Zahlen in der Gliederung charakterisiren im Allgemeinen die scholastische Ethik.

Neben der Scholastik erhielt sich die auch auf das Praktische sich richtende Casuistik, wurde durch jene selbst zu höherer Entwickelung veranlaßt, und erreichte ihre Blüthezeit im 14. und 15. Jahrh.

Hildebert von Tours (um 1100), behandelte die Ethik zuerst in einem besonderen Werke: Philosophia moralis de honesto et utili (Opp. Par. 1708. p. 961 ff.). Der philosophische Gehalt darin ist noch schwächlich und unselbständig und gehört mehr dem Gebiet der römischen Popularphilosophie, besonders des Cicero und Seneca, als der eigentlichen Speculation an, und das Christliche tritt hinter das auch den heidnischen Moralisten Entnommene ziemlich zurück; die vier griechischen Haupttugenden werden genau durchgeführt, das Verhältniß des honestum und utile weitläufig erörtert; das Ganze ist noch unreif und äußerlich.

Ziemlich gleichzeitig ist Abälard's Ethica, s. Scito te ipsum,[1]) kein umfassendes System, sondern eigentlich nur eine philosophisch-theologische Einleitung in die Moral; sie behandelt, etwas ungleichmäßig, allgemeine ethische Fragen, besonders über das Wesen der Sünde und ihre Zurechnung. Die auch sonst bei Abälard vorkommende Abschwächung christlicher Gedanken durch Ueberschätzung der natürlichen Fähigkeit des Menschen tritt auch in seinen ethischen Auffassungen hervor. Er unterscheidet eine natürliche Neigung zum Bösen (von ihm Willen genannt) von der frei beschlossenen Einwilligung in dasselbe; jene ist nicht an sich sündlich und von Gott verboten, denn sie liegt in der sinnlichen und schwachen Natur des Menschen, und ist selbst dann noch nicht Sünde, wenn sie die Vernunft überwältiget; sie wird erst Sünde durch die wirk-

[1]) In Pez, Thesaurus anecdot. noviss. 1721. III, 2, 625 ff.

liche Einwilligung, und grade dadurch, daß eine natürliche Neigung zum Bösen in uns ist, wird der tugendhafte Gegenkampf zu einem sittlichen Verdienst. Daraus folgt einerseits, daß der Mensch seiner Natur nach nicht alles Böse vermeiden kann, obgleich ihm dieses unvermeidliche Böse nicht als Sünde zur Schuld angerechnet wird, andrerseits, daß das Sündliche ganz allein in der bewußten Einwilligung beruht, und weder in der derselben vorangehenden bösen Neigung, noch in der aus derselben hervorgehenden That. Durch Vollbringung der bösen Absicht wird deren Schuld nicht größer, durch die Unterlassung ihrer Ausführung nicht geringer. Der sittliche Werth und die Schuld liegen also ganz allein in der Gesinnung; die Handlungen selbst, an sich betrachtet, sind sittlich gleichgiltig. Wer also etwas Böses ohne böse Absicht thut, sündiget nicht. — Allerdings gehört zum wahrhaft Guten auch eine nicht bloß gut gemeinte, aber irrende Absicht, sondern auch eine richtig erkennende Absicht. Daher ist zwar für die Heiden, da sie das Gesetz und die Wahrheit nicht rein erkannten, ihr Unglaube und selbst die Verfolgung der christlichen Märtyrer keine wirkliche Sünde, kann ihnen nicht als Schuld zugerechnet werden, aber der Mensch kann ohne Glauben auch nicht wirklich selig werden und das Gebet Christi am Kreuz für seine Verfolger zeigt, daß sie in ihrer Unwissenheit Unrecht thaten und der Vergebung bedurften. Es werden hier Gedanken, die an sich wahr sind, in einseitiger Weise auf die Spitze getrieben und dadurch zur Unwahrheit. So schwächt er auch den der mittelalterlichen Ethik geläufigen Unterschied von Todsünden und verzeihlichen Sünden dahin ab, daß unter letzteren diejenigen zu verstehen seien, deren Unsittlichkeit uns zwar im Allgemeinen bewußt, aber in dem Augenblick der Einwilligung nicht klar bewußt und erinnerlich ist, die also mehr in Vergeßlichkeit geschehen. Die von Bernhard von Clairvaux nicht ohne guten Grund hart getadelte Moral des Abälard ist in mancher Beziehung eine Vorgängerin der Jesuitenmoral, aber zu seiner Zeit war das Gewissen der Kirche noch ein zarteres, und die Synode zu Sens, 1140, verwarf ausdrücklich die bedenklichsten Sätze derselben. —

Mit großem Geschick, aber mehr scharfsinnig als tiefsinnig behandelt Petrus Lombardus († 1164), meist im dritten Buch seiner Libri sententiarum, die Sittenlehre, für die späteren Scholastiker das einflußreichste Vorbild und hohe Auctorität, obgleich die verhältnißmäßig kurze Darstellung nur die Hauptpunkte berührt. Ein ausgebildetes System findet sich hier noch nicht; es ist mehr ein verstandesmäßiges Zerlegen und Betrachten von Begriffen als eine tiefergehende speculative Entwickelung. Die ethischen Begriffe werden erst in Definitionen hingestellt, dann durch Aussprüche der heil. Schrift und der Kirchenväter begründet und erläutert,

worauf dialektische Untersuchungen, Aufstellung entgegenstehender Ansichten und ein endgiltiges Urtheil folgen.

Der Begriff Gut hat eine objective und eine subjective Bedeutung. Das Gut als Object ist der Zweck des subjectiven Guten, des guten Willens; jenes ist die Seligkeit, das ewige Leben in Gott, also Gott selbst, insofern er mit dem Menschen in Gemeinschaft tritt (II, dist. 38. 40). Voraussetzung alles sittlich Guten ist die Willensfreiheit. Diese ist aber zunächst eine dreifache: Freiheit von der Nothwendigkeit, von der Sünde als Macht, und von dem Elend. Die erste ist unverlierbar, gilt auch von dem sündlichen Menschen, die zweite gilt von dem Erlösten, die dritte von den Vollendeten. Vor dem Fall hatte der Mensch die volle Freiheit, konnte durch eigene Kraft von Sünde sich freihalten, aber nur durch Unterstützung der göttlichen Gnade zur Vollkommenheit gelangen, wie andrerseits für sich selbst auch sündigen. Die Willensfreiheit ist also die Fähigkeit des vernünftigen Willens, kraft welcher er unter Beistand der Gnade (gratia assistente) das Gute erwählt oder, mit Nichtbetheiligung derselben (eadem desistente), das Böse. Im vernünftigen Geiste ist ein natürliches Streben, obgleich nur schwach (licet tenuiter et exiliter), das Gute zu erwählen, durch die Unterstützung der Gnade aber wird es kräftig und wirksam (efficaciter), während der Mensch an sich das Böse wirksam erstreben kann. Durch diese Möglichkeit der Wahl nach beiden Seiten hin unterscheidet sich die menschliche Freiheit von der göttlichen, die immer nur das Gute erwählen kann. Nach dem Fall ging das poterat peccare et non peccare über in das potest peccare et non potest non peccare, also in eine sehr gehemmte, obgleich nicht mit der Nothwendigkeit zusammenfallende Freiheit; die in sich geschwächte und verdorbene Natur des Menschen treibt ihn fort und fort zum Sündigen und gestattet ihm nicht das wahrhaft Gute zu wollen und zu vollbringen. Der Erlösete aber ist von dieser Übermacht der bösen Begierde frei, hat zwar noch sittliche Schwäche, aber auch die Unterstützung der Gnade; er kann also auch noch sündigen, ja es gilt auch von ihm noch das non posse non peccare, aber nur in Beziehung auf verzeihliche Sünden, nicht auf Todsünden. In der letzten Vollendung aber erreicht der Erlöste den noch über die erste Freiheit hinausgehenden Zustand des non posse peccare, wo alle Schwäche aufgehoben ist und der Mensch in der sittlichen Unmöglichkeit ist, das Böse zu erwählen; so wird die dreifache Freiheit zu einer vierfachen (II, dist. 24. 25).

Die Tugend ist die richtige Beschaffenheit des menschlichen Willens, der auf das Gute gerichtet ist. Die Grundtugend ist daher die Liebe zu Gott als dem Inbegriff alles Guten, und alle Tugenden hängen eng mit

einander zusammen, so daß, wer eine wahrhaft. besitzt, sie alle besitzt, und wem eine fehlt, dem fehlen alle; Niemand kann nur eine Tugend haben, denn die Liebe ist die Mutter aller Tugenden; wer die Mutter hat, hat auch die Kinder (III, d. 36). Nach Augustinus nimmt Petrus Lomb. drei Haupttugenden an, die aber nur verschiedene Gestalten der einen Gottesliebe sind: Glaube, Hoffnung, Liebe. 1) Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur, nämlich im Gebiete des Religiösen; dieser Glaube ist dreifach: credere deo, dem Worte Gottes glauben; credere deum, das Dasein Gottes glauben; beides ist auch bei den Bösen möglich; credere in deum, Gott im Glauben lieben und mit ihm sich verbinden; dies ist der wahre Glaube, der auch zu wahren guten Werken führt (III, d. 23). — 2) Spes est virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur, i. e. cum fiducia exspectantur. Diese Tugend wird nur kurz und ungenügend entwickelt und von der ersten nicht klar genug unterschieden; denn daß sie nur auf zukünftiges Heil sich richtet, während der Glaube auch auf Böses und auf Vergangenes und Gegenwärtiges sich richtet (III, d. 26), giebt doch nur den Unterschied eines Theils vom Ganzen. — 3) Charitas est dilectio, qua diligitur deus propter se, et proximus propter deum vel in deo; Gott muß um seiner selbst willen geliebt werden, der Nächste aber, und dies ist jeder Mensch, um Gottes willen (III, d. 27 squ.).

Von einem andern Gesichtspunkt aus, welcher mit dem ersten nicht recht vermittelt, sondern nur an denselben angefügt wird, werden, nach Plato und Augustin, vier virtutes principales vel cardinales angenommen: justitia, fortitudo, die sich im Leiden zeigt, prudentia, temperantia (III, 33), worauf, ohne jene weiter auszuführen, die sieben Gaben des heiligen Geistes (nach Jes. 11, 2. 3. in der Vulgata, nämlich: Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Erkenntniß, Frömmigkeit, Gottesfurcht) als die Bedingungen der Tugendübung und als geistliche Tugenden folgen. Einige Einzelausführung schließt sich an die Darstellung der zehn Gebote und der Sakramente an.

Dem Petrus Lombardus folgt im Wesentlichen Alexander Halesius, († 1245), führt aber Manches weiter aus und fügt Eigenes hinzu, so besonders die Erörterung über das sittliche Gesetz, welches er in das natürliche, das mosaische und das evangelische unterscheidet.[1]) Er sondert den moralischen Theil der Lehre schärfer als bisher von dem Dogmatischen als „Lehre von den Sitten," und gliedert diese in die Lehre von dem göttlichen Gesetz, von der Gnade und den Tugenden und drittens von

1) Summa univ. theol., pars. III.

der Frucht der Tugend. — (Wilhelm von Paris, († 1249), behandelte die wichtigsten Theile der Moral in einzelnen auf Augustinus und Aristoteles hinweisenden Schriften). Gelehrter, und besonders durch weitergehende Benutzung des Aristoteles sich auszeichnend sind die ethischen Theile der Schriften des Albertus Magnus († 1280), obwohl sie sonst nicht grade viel eigene Speculation enthalten und zum Theil schon sehr ins Casuistische eingehen.

Nach Form und Inhalt vollendet und zu tiefsinniger Speculation erhoben wurde die scholastische Ethik durch Thomas v. Aquino, — in dessen Summa theologiae, prima et secunda secundae, in umfassender Ausführlichkeit klare Gedankenschärfe mit hoher religiöser Erkenntniß und sittlicher Lebenserfahrung vereinigend. Die Darstellungsweise ist zwar etwas weitläufig, besonders durch Anführung und Bestreitung von entgegengesetzten Meinungen, und ergeht sich oft in unersprießlichen Unterscheidungen und Spaltungen der Begriffe, aber der Gedankeninhalt selbst ist überwiegend von so gediegenem Charakter, daß die fast bis zur Alleinherrschaft steigende, und in der römischen Kirche bis heutigen Tages maßgebende Auctorität des Thomas grade auch in der Ethik im Wesentlichen eine wohl verdiente ist; und die spätere Ethik der römischen Kirche konnte wohl hinter diesem Vorbilde zurückbleiben, hat dasselbe aber nicht übertroffen; und auch für die evangelische Sittenlehre wurde Thomas direct oder indirect von großem Einfluß und bleibt für dieselbe auch jetzt noch von hoher, wohl zu beachtender Wichtigkeit.

Die mit dem dogmatischen Lehrtheil unmittelbar verbundene Sittenlehre des Thomas zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Theil, von denen ersterer die Tugenden und die Laster überhaupt, letzterer die einzelnen behandelt, so daß das Ganze überwiegend, obwohl nicht ausschließlich, als Tugendlehre erscheint. — Der Mensch ist das Ebenbild Gottes hauptsächlich nach seiner Vernunft; der Vernunft aber eignet wesentlich die Freiheit des Willens, die freie Verfügung über das eigene Thun. Alles Thun, auch das der vernunftlosen Wesen, hat einen Zweck; das Menschliche also muß einen vernünftigen und als solchen dem Menschen bewußten Zweck haben, welcher durch freie Willensentschließung erstrebt wird, während die vernunftlosen Wesen den ihnen unbewußten Zweck aus Naturtrieb erstreben. Vernünftige Zwecke sind dies nur, insofern sie nicht eine bloße und endlose Vielheit bilden sondern in einen letzten und höchsten Zweck zusammengehen, auf den also alles vernünftige Thun gerichtet ist. Dieser eine höchste Zweck, also das höchste Gut, welches das vernünftige Wesen erreichen will, kann nicht in äußerlichen, vergänglichen, also unwesentlichen Dingen bestehen, sondern nur in dem Einen, schlecht-

hin unvergänglichen, Göttlichen, in der Gemeinschaft mit Gott, also in dem schlechthin vollkommenen Leben des vernünftigen Geschöpfes, in der Seligkeit. Gott ist die objective, die Seligkeit die subjective Seite des höchsten Gutes. Die menschliche Seele für sich, ohne mit Gott vereinigt zu sein, kann nicht selig sein; das höchste Gut ist also nicht etwas der menschlichen Seele an sich und für sich eignendes Gut, hat seinen Grund nicht in ihr, sondern in Gott; das höchste Gut nach seiner objectiven Seite, als Sache betrachtet, ist nicht creatürliches, sondern unerschaffenes, göttliches Sein, welches aber von dem creatürlichen Subject sich angeeignet wird. Angeeignet aber kann dieses Unerschaffene nicht werden durch eine sinnliche Wahrnehmung, sondern allein durch geistiges Erfassen, durch Erkennen, durch geistiges Anschauen. Die Seligkeit also beruht auf einem Anschauen Gottes, auf welches daher das vernünftige Streben gerichtet ist. Diese Seligkeit, auf der höchsten Vernunftthätigkeit beruhend, kann in dem irdischen, vielfach beschränkten und abhängigen Leben nicht ganz erreicht, und da sie eine unendliche ist, durch endliche Handlungen auch nicht verdient, sondern nur durch religiöse Anschauung angeeignet werden, indem Gott dem Menschen sich selbst und damit die Seligkeit liebend mittheilt. Dieses Aneignen ist aber eben nicht ein bloß passives Verhalten, nicht ein willenloses Schauen, sondern ein wollendes, liebendes und in der Liebe sich erfreuendes Ergreifen des Göttlichen. Indem in Gott als dem höchsten Gut das vernünftige Streben zu einer vollkommenen Befriedigung und Ruhe gelangt, ist die Seligkeit Genuß, Freudengefühl; aber dieß ist nur die eine Seite der Seligkeit, deren andere das schauende Erkennen ist.

Der Wille des Menschen, immer auf ein Gut gerichtet, ist also zwar frei, kann weder durch eine äußerliche noch durch eine innerliche Gewalt zu einer bestimmten Wahl gezwungen werden, wird es auch nicht durch Gott, weil Gott jedes geschaffene Wesen nach dessen ihm anerschaffenen Natur wirken läßt, und er kann sich also ebenso auf ein falsches, nur scheinbares Gut richten, wie auf das wahre, aber das wahre Gut selbst steht nicht in der freien Bestimmung des Menschen, sondern ist durch Gott und durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst schlechthin bestimmt; der Mensch kann es durch sein freies Wollen erstreben oder verfehlen, aber nicht ein anderes Gut als das wahre setzen. Es giebt kein anderes höchstes Gut als Gott. Der Wille ist gut, wenn er der Vernunft gehorcht; die Vernunft aber ist eine wahrhafte, nur wenn sie Gott gehorcht und sich von ihm erleuchten läßt. Jedes Thun also ist böse, welches von der Vernunft abweicht, ist es selbst dann, wenn diese Vernunft eine irrende ist (II, 1, 19); alles, was nicht aus dem Gewissen kommt, ist Sünde;

aber der einer irrenden Vernunft folgende Wille ist auch nicht gut, sondern insofern böse, als der Irrthum vermeidlich war. Wahrhaft gut ist also nur dasjenige Thun, welches nicht bloß der Vernunft überhaupt folgt, wie dieselbe grade zufällig in jedem Menschen gestaltet ist, sondern der wahren Vernunft, die sich des göttlichen Willens bewußt ist und nach ihm sich gestaltet.

Die Fertigkeit der Seele, gut zu handeln, ist die Tugend, die also nicht als Handlung, sondern als bleibende Kraft und Neigung zum Handeln, als Habitus, als eine Potenz des vernünftigen Willens zu fassen ist. Die Tugenden sind zunächst natürliche Tugenden, d. h. solche, die dem Menschen als solchem, seinem natürlichen, vernünftigen Wesen eignen und durch Uebung und Gewöhnung entwickelt werden, obgleich sie für sich nicht zur Vollkommenheit gelangen können (II, 1, qu. 55—59. 63). Sie unterscheiden sich in Erkenntnißtugenden und moralische Tugenden (vergl. §. 17. 18); die ersteren sind die Weisheit, die Wissenschaft, der Verstand und damit zusammenhängend die Klugheit, und in einem etwas besonderen Sinne die Kunstfertigkeit. Die moralischen Tugenden beziehen sich auf das Begehren; sie zerfallen in vier Cardinaltugenden (II, 1, qu. 60. 61; II, 2, 47 squ.). 1) Die Tugend, als ein Gut der Vernunft selbst betrachtet, und deren Wesen ausdrückend, ist die Klugheit; sie ist, im Unterschiede von der Weisheit, nicht die Herrin sondern die Dienerin der Sittlichkeit, giebt nicht den eigentlichen Zweck an, sondern nur die Mittel zum Zweck der praktischen Vernunft. 2) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf sittliche Handlungen ausdrückt, ist die Gerechtigkeit; sie bezieht sich auf die Verwirklichung des Rechtes, ist der stetige und feste Wille, einem Jeden sein Recht zu gewähren, hat es also mit dem zu thun, was den andern Menschen gebührt. In einem gewissen Sinne kann der Mensch allerdings auch gegen sich selbst gerecht sein, wenn nämlich die Vernunft über die Leidenschaften herrscht. Die Gerechtigkeit ist die höchste der moralischen Tugenden und schließt auch die Frömmigkeit, Dankbarkeit u. dgl. ein. — 3) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf die Unterwerfung der ihr widerstrebenden Begierden und Leidenschaften ausdrückt, ist die Mäßigung. Sie führt alle Begierden und alle Lustempfindungen, die sich auf sinnliche Güter beziehen, und alle Unlustempfindungen, die aus deren Mangel entspringen, auf das der Vernunft entsprechende Maß zurück. Zu ihr gehört die Schamhaftigkeit, die Ehrbarkeit, die Enthaltsamkeit, die Sanftmuth, die Bescheidenheit, die Demuth u. dgl. — 4) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf das Durchführen vernünftiger Zwecke gegen die widerstrebenden natürlichen Neigungen

und Affecte, besonders gegen die Furcht in Gefahren, ausdrückt, ist die Tapferkeit. Sie hält alles ab, was die Thätigkeit der Vernunft hindern könnte, erhält also, im Gegensatze zu den bloß sinnlichen und vernunftlosen Trieben, den Menschen in den Gränzen der Vernünftigkeit; sie ist theils defensiv, ein festes, ruhiges Ertragen feindseliger Einwirkungen, theils offensiv, indem sie die Gefahren angreift; die erstere Seite aber ist für die christliche Sittlichkeit das Ueberwiegende. Die höchste Stufe christlicher Tapferkeit ist das Märtyrerthum, in welchem die Liebe das Vorwaltende ist. — Die einzelnen Haupttugenden werden von Th. in einer sehr weitgehenden, oft allzufeinen Gliederung in zahlreiche besondere Erscheinungsformen getheilt.

Ueber allen moralischen Tugenden stehen, nicht als ihnen nebengeordnet, sondern sie alle in den christlichen Charakter erhebend, die theologischen Tugenden, die übernatürlichen, die zu ihrem Gegenstand das Göttliche, Übernatürliche haben, und nicht von Natur in uns liegen, sondern von Gott uns gegeben (infusae) sind, (II, 1, 62 squ.; II, 2, 1—46); durch sie allein wird dem Menschen die Vollkommenheit auch in den moralischen Tugenden möglich. — 1) Der Glaube; er bezieht sich nicht auf das Endliche, sondern auf Gott, und hat zu seiner Voraussetzung die göttliche Offenbarung. Er ist ein Denken mit innerer Zustimmung des Willens, und muß sich auch äußerlich offenbaren im Bekenntniß. Der Gegenstand des Glaubens ist theils rein übernatürlich, über unsere Erkenntniß und Vernunft hinausgehend, theils kann er auch durch die natürliche Vernunft erkannt werden; aber auch das für die Vernunft Erkennbare ist doch durch Gott aus Liebe und zum Zweck der Erziehung geoffenbart worden. Lebendig gestaltet wird der Glaube erst durch die hinzukommende Liebe (fides formata), ohne sie ist er roh (informis). Da der Glaube die Grundlage aller Sittlichkeit ist, so ist der Unglaube die höchste Sünde; da aber jener eine Tugend ist, so darf man keinen Nichtchristen zum Glauben zwingen. Anders verhält es sich allerdings mit den Ketzern und Abtrünnigen, denn diese haben ihr Gelübde gebrochen, fallen also unter die Strafe; die Ketzerei verdient die Todesstrafe (II, 2, 10, art. 8, 9); und wenn ein Fürst vom Glauben abfällt, und in Folge dessen in den kirchlichen Bann verfällt, so sind seine Unterthanen ipso facto von seiner Herrschaft und ihrem Eide der Treue frei und los (II, 2, 12, art. 2). — 2) Die Hoffnung hat zu ihrem Gegenstand die ewige Seligkeit, also die subjective Seite des höchsten Gutes; sie setzt den Glauben voraus, weil uns durch diesen die ewige Seligkeit erst bekannt wird. Mit der Hoffnung muß die Furcht Gottes verbunden sein, insofern Gott der Urheber der gerechten Strafe ist. — 3) Die Liebe ist die vollkommenste

11

Tugend, und ihre Voraussetzung der Glaube und die Hoffnung. Sie ist eine innige Verbindung des Menschen mit Gott, ein Besitzen Gottes und die gestaltende Form aller andern Tugenden, da der Mensch alles Gute aus Liebe zu Gott thun muß; sie bleibet ewig, während der Glaube einst in Schauen und die Hoffnung in den Besitz der Seligkeit übergeht. Die Liebe, die zunächst Liebe zu Gott, und als solche nicht von Natur in uns ist, sondern eine göttliche Gnadengabe, erweitert sich von selbst zur Liebe gegen die Menschen und gegen alle Geschöpfe, auch zur Liebe des Menschen gegen sich selbst und gegen den eigenen Leib, als einen von Gott geschaffenen. Aber alle Liebe zu dem Geschaffenen darf nur aus der Liebe zu Gott fließen, und bezieht sich nicht auf das Böse in den Geschöpfen, sucht vielmehr dasselbe aufzuheben. Die Feinde und die bösen Menschen überhaupt müssen wir nicht als Böse, sondern als Menschen, um ihrer vernünftigen Natur willen lieben. Der Grad unserer Liebe zu den Geschöpfen hat sich zu richten nach dem Grade der Verbindung derselben mit Gott. Gott selbst ist über Alles zu lieben, auch mehr als wir selbst.

Diese Doppelgliederung der Tugenden ist vielleicht die schwächste Seite der Ethik des Thomas und der Scholastiker überhaupt. Die theologischen Tugenden und die natürlichen lassen sich durchaus in kein klares Verhältniß zu einander bringen; es sind zwei einander ganz fremdartige, gar nicht zu einander passende Standpunkte, die sich weder einander neben- noch unterordnen lassen, vielmehr nach allen Seiten hin sich gegenseitig stoßen und beengen, und theils zu vielen Wiederholungen, theils zu willkürlichen Einordnungen der einzelnen Tugenderscheinungen führen. Daß die Liebe, auch die zum Geschöpf, nur als theologische Tugend auftritt, ist ganz unnatürlich. Die Trennung des Glaubens von der Weisheit ist jedenfalls mißlich, da eine christliche Weisheit wesentlich auf dem Glauben an Gott ruht. Die Unterscheidung der Erkenntnißtugenden und der moralischen leidet nicht bloß an denselben Mängeln wie ihr Vorbild bei Aristoteles, sondern wird durch die Unterscheidung beider von den theologischen noch verwirrter, da ein sehr wesentlicher Theil dessen, was Aristoteles der Weisheit zuschreibt, hier auf den Glauben übertragen werden muß. Noch schlimmer wird die Sache dadurch, daß die moralischen Haupttugenden nicht streng nach Aristoteles, sondern nach den vier Haupttugenden Plato's aufgezählt werden, welcher gar nicht besondere Erkenntnißtugenden unterscheidet, so daß nun zwar nicht die Weisheit, aber doch die Klugheit als eine moralische Cardinaltugend auftritt, welche doch unzweifelhaft, wie es auch Aristoteles richtig geschieht (S. 84), mit der Weisheit zu den Erkenntnißtugenden zu rechnen ist. Das ganze griechische Schema

aber ist für die Auffassung der christlichen Tugenden völlig unzureichend; und man fühlt das Gewaltsame überall sofort heraus. Sogar den durchaus verfehlten Gedanken des Aristoteles, daß die Tugend immer in der Mitte zwischen zwei Abweichungen liege (S. 78), nimmt Thomas auf, und dehnt dies selbst auf die Erkenntnißtugenden aus; von den theologischen aber gelte es nur insofern, als wir ein bestimmtes, unserer Natur entsprechendes Maß in ihnen erreichen sollen (II, 1, 64), — eine jedenfalls seltsame Deutung des Aristotelischen Mittelweges.

Ueber die Tugenden überhaupt giebt Thomas noch folgende Bestimmungen, meist nach Aristoteles: Jede Tugend wird durch Ausübung in ihrer Kraft erhöht. Alle Tugenden stehen mit einander in Verbindung, und wenn sie vollkommen auftreten, ist keine ohne die andern alle. Die Tugenden sind, je nach verschiedenen Seiten betrachtet, an Werth einander theils gleich, theils ungleich. Die Erkenntnißtugenden sind an sich edler als die moralischen, insofern die Vernunft edler ist als das Begehren; in Beziehung auf die Thätigkeit aber stehen wieder die moralischen höher, weil sie wirksamer sind. Die vollkommene Ausübung der Tugend ruht auf den von Gott unmittelbar verliehenen sieben Geistesgaben (II, 1, 68), die den Menschen willig machen, den Wirkungen des heil. Geistes zu folgen, ein schon bei Ambrosius und Gregor I. vorkommender Gedanke, bei dem es aber selbst dem Scharfsinn eines Thomas nicht gelingt, das Verhältniß dieser Gaben zu den entsprechenden Tugenden, besonders den theologischen, klar zu machen.

Das sittliche Thun richtet sich nach einem Gesetz; dieses gehört in das Gebiet der Vernunft. Das ewige Gesetz ist die das All regierende göttliche Vernunft, nicht die zufällige Vernunft des Einzelnen. Die Naturgesetze, auch die der praktischen Vernunft (ratio practica), sind ein Ausfluß des ewigen Gesetzes, und die menschlichen Gesetze des Staats und der Gesellschaft sind wieder ein Ausfluß aus beiden. Die bloß in der natürlichen Vernunft liegenden Gesetze reichen für die Sittlichkeit nicht aus; sondern für den übernatürlichen Zweck der Seligkeit bedarf es auch eines positiven göttlichen Gesetzes, welches durch Offenbarung für Alle bekannt und gesichert wird, und zugleich auch das natürliche sittliche Bewußtsein vor allem Zweifel sicher stellt (II, 1, 90 squ.)

Im Gebiete christlicher Sittlichkeit ist das eigentliche für alle Christen schlechthin geltende Gesetz von den Rathschlägen zu unterscheiden, welche der freien Wahl überlassen bleiben, deren Befolgung aber eine höhere Vollkommenheit bewirkt, und schneller zum Ziele, dem Heile, führt. Das alttestamentliche Gesetz als ein Gesetz der Knechtschaft hatte deren nicht, wohl aber das Evangelium, als ein Gesetz der Freiheit, um diese den

Menschen recht zum Bewußtsein zu bringen. Das Hängen am Irdischen hemmt das Hinankommen zu dem Himmlischen; die Rathschläge beschleunigen letzteres also dadurch, daß sie den Menschen von dem ihm sonst unverwehrten Genuß des Irdischen möglichst losmachen; sie verlangen also Armuth, beständige Keuschheit (d. h. Ehelosigkeit) und das Joch des Gehorsams (obedientiae servitus), letzteres sehr mißlich begründet durch Matth. 19, 21 („folge mir nach") und Joh. 10, 27 (II, 1, 108, art. 4; cf. II, 2, 186).

Das christliche, von dem natürlichen unterschiedene Gesetz kann nicht erfüllt werden durch die natürliche Kraft, sondern nur kraft der in die Herzen der Gläubigen ergossenen Gnadengaben, und insofern erwirbt sich der Mensch durch seine Tugend auch kein Verdienst vor Gott. Ohne die Gnade kann sich Niemand das selige Leben erwerben; aber unter der Voraussetzung der Gnade kann sich der Mensch allerdings ein Verdienst vor Gott erwerben und dadurch eine Vermehrung der Gnade und der Liebe Gottes, also auch eine Erhöhung seiner Seligkeit (meritum condigni) (II, 1, 114).

Dem Sittlichguten steht das Böse gegenüber, und zwar der Tugendhandlung die Sünde, der Tugend als Fertigkeit das Laster (II, 1, 71 ff.); die Sünde und das Laster sind in Widerspruch mit der wahren Vernunft, also auch überhaupt mit dem Wesen oder der Natur des Menschen. In Beziehung auf die Art der bei der Sünde empfundenen oder erstrebten Lust unterscheidet man geistige und fleischliche Sünden; in Beziehung auf das Object, an welchem man sich versündigt, unterscheidet man Sünden gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen den Nächsten. In Beziehung auf die Schuld und Strafwürdigkeit unterscheidet man verzeihliche und Todsünden (peccata venialia et mortalia); jene bestehen in der Hinwendung zu dem Endlichen ohne bewußte und beabsichtigte Abwendung von Gott und ziehen endliche Strafen nach sich, hier auf Erden oder im Fegefeuer; die Todsünden bestehen in der bewußten und gewollten Abwendung von dem höchsten Gut, also in der bewußten Auflehnung gegen Gott und seinen Willen, sind gegen die Ordnung der Liebe, und ziehen daher ewige Strafen nach sich. Die Schwere der Schuld richtet sich überhaupt nach der Wichtigkeit des Objectes, nach den Beweggründen, nach dem Grade des Bewußtseins und der Willensfreiheit, und nach der sonstigen geistigen Beschaffenheit und der Stellung des Subjectes in der menschlichen Gesellschaft. In Beziehung auf den positiven oder negativen Inhalt des Thuns unterscheidet man Begehungs- und Unterlassungssünden (p. commissionis et omissionis). In Beziehung auf die Verwirklichung unterscheiden sich Sünden des Herzens, des Mundes und der That (p. cor-

dis, oris, operis). Bei der Sünde ist eine zweifache Einwilligung des Vernunftwillens zu unterscheiden: in die Lust bei der Sünde, und in die sündliche That selbst; letztere Einwilligung ist die schuldvollere.

Die Ursachen der Sünde als That sind theils unmittelbare: das von der Wahrheit abirrende Erkennen und Wollen, indem jenes ein scheinbares Gut für ein wirkliches hält, und dieses dasselbe will, — theils mittelbare, und zwar innerliche: Einbildungskraft, Sinnlichkeit, Unwissenheit, Leidenschaften und andere schon vorhandene Sünden, oder äußerliche, also verführende: Teufel und böse Menschen; die Verführung aber setzt zu ihrer Wirksamkeit ein sündliches Entgegenkommen voraus. Gott ist nicht die Ursache der Sünde, wohl aber kraft seiner Gerechtigkeit die mittelbare Ursache der Folgen der Sünde, also z. B. der Verstockung. Die von der Sünde des ersten Menschen her sich auf alle Geschlechter forterbende sündliche Verderbniß, die Erbsünde, ist in formaler Beziehung die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, in materialer die Richtung der Seelenkräfte auf falsche Güter, die concupiscentia (75 squ.). Die einzelnen Sünden behandelt Thomas bei den ihnen entgegenstehenden Tugenden.

In der oft sehr ins Casuistische eingehenden Einzeldurchführung neigt Thomas bei allem sittlichen Ernst doch im Allgemeinen nicht zu theoretischer Schroffheit, sondern läßt der persönlichen Entscheidung in besonderen Fällen, selbst dem äußerlichen menschlichen Recht gegenüber, einen ziemlichen Spielraum. Das Eigenthumsrecht z. B. ist ihm kein unbedingtes, und in der äußersten Noth, wo es sich um die Rettung des Lebens handelt, geht das Recht der Selbsterhaltung dem Eigenthumsrechte des Andern vor, und der Mensch sündiget nicht, wenn er in solchem Falle von dem ihm verweigerten Ueberfluß des Andern offen oder heimlich das Nöthige nimmt (II, 2, qu. 66, 7). — Für geliehenes Geld Zinsen nehmen erklärt er nach der allgemeinen alt-christlichen und mittelalterlichen Annahme für unerlaubt; denn es würde sonst dieselbe Sache zweimal bezahlt; wer ein Brot verkauft, kann sich für das Verzehren desselben nicht noch besonders bezahlen lassen; wer es verleiht, erhält ja durch die Rückgabe den Kaufpreis wieder; obwohl es nicht unerlaubt ist, im Falle der Noth Geld um Zinsen aufzunehmen. — Die Pflicht der Wahrhaftigkeit gestattet zwar, weniger zu sagen, als man für wahr erkennt, nicht aber mehr; denn das Wenige ist ein Theil des Ganzen. Jede Lüge ist eine Sünde, aber in verschiedenen Graden; eine bewußte Lüge zum Schaden eines Andern ist eine Todsünde, eine Scherz- oder Dienstlüge aber in gleichgiltigen Dingen, und wenn sie Niemandem Schaden bringt, ist eine erlaßliche (II, 2, qu. 110, 4).

Duns Scotus, in welchem ein wirklich speculativer Tiefsinn sich

nur zu oft in sophistisches und skeptisches Gedankenspiel verirrte, machte in mehr als einer Beziehung durch seine an Auffinden und kunstvoller Lösung von Widersprüchen und Schwierigkeiten sich gefallende Sophistik die sittliche Idee und vor allem ihre besondere Anwendung schwankend. Für die entgegengesetztesten Auffassungen macht ein feinausgesponnenes Quatenus Raum, und öffnet der subjectiven Willkür zu schlaffer Gesetzesauslegung den Weg. Vieles erinnert bei ihm auffallend an die späteren Verirrungen jesuitischer Auffassung. Den Begriff der Freiheit des Willens faßt er im Gegensatz zu Thomas wesentlich nur als grundlose Willkür, sowohl beim Menschen als bei Gott; hatte Thomas behauptet, daß der wirklich vernünftige Mensch in der vernünftigen Erkenntniß des Guten allerdings zugleich einen, obgleich nicht zwingenden, Beweggrund zum Guten habe, so daß er sich nicht gleich leicht für das Vernünftige und Unvernünftige entscheiden könne, sondern zu jenem eine natürliche Hinneigung habe, und daß der Wille sich also keineswegs völlig neutral verhalte (II, 1, 9. 13. 17. 58.), so behauptet dagegen Duns Scotus, daß nach jener Auffassung der Wille gar nicht frei, sondern durch das Erkennen bestimmt sei; als frei sei er vielmehr an die vernünftige Erkenntniß gar nicht gebunden, sondern verhalte sich völlig neutral, und könne sich mit gleicher Leichtigkeit für oder gegen das Erkannte entscheiden.[1]) Ebenso ist die Freiheit des göttlichen Willens in keiner Weise mit dem Charakter einer innern Nothwendigkeit zu fassen, so daß Gott nicht etwa ebenso gut das Entgegengesetzte von dem wollen könnte, als was er wirklich will. Nicht darum ist etwas von Gott gewollt und als Gesetz gegeben, weil es an sich gut ist, sondern es ist einzig darum gut, weil es Gott grade so gewollt hat; er hätte aber ebenso leicht auch das Entgegengesetzte davon wollen können. Gott ist also auch an seine Gebote nicht gebunden, und kann sie auch wieder aufheben, nicht bloß die positiven der Offenbarung, sondern auch die natürlichen Sittengesetze; nur von den beiden ersten Gesetzen des Dekalogs, weil unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgend, kann Gott nicht dispensiren.[2]) Im Interesse jenes schlaffen Freiheitsbegriffes liegt es wohl auch, daß Duns Scotus auch sittlich gleichgiltige Handlungen annimmt, nicht etwa bloß solche Handlungsweisen, die als weder geboten noch verboten das Gebiet des Erlaubten ausmachen, sondern auch wirkliche einzelne Handlungen, die weder gut noch böse seien, d. h. die nicht aus Liebe zu Gott gethan werden, aber auch nicht im Gegensatze zu ihm.[3]) In Beziehung auf bestimmte sittliche Fälle zeigt

---

[1]) Quaestt. in libr. Sentent. II, dist. 25. ed. Lugd. 1639. t. 6. p. 873 squ.
[2]) A. a. O. III, dist. 37. t. 7. p. 857. — [3]) II, dist. 41.

sich daher Duns Scotus oft sehr schlaff. Lüge und Verstellung erklärt er als unter Umständen erlaubt.[1]) Ein Versprechungseid verpflichtet nur dann zur Erfüllung, wenn man beim Schwören die Absicht dieser Erfüllung gehabt hat, obgleich freilich ein Eid, bei welchem man diese Absicht nicht gehabt, eine Todsünde ist.[2])

Die scholastische Ethik im Allgemeinen trägt eine ziemlich gleichartige Erscheinungsform. Bei allem anzuerkennenden Scharfsinn in der Entwickelung der Begriffe zeigt sich doch auch ein gewisser Mangel an Muth, die philosophische Gedankenarbeit rein aus dem christlichen Bewußtsein heraus sich entfalten zu lassen. Die griechisch-römische Sittenlehre war den Scholastikern doch nicht bloß eine vorbildende und vorbereitende Arbeit, war ihnen auch in Beziehung auf den Inhalt von allzusehr bestimmender Macht. Sie ringen wohl mit großer Kraft, die außerchristliche Philosophie in die christliche Gedankenwelt hinaufzubilden, aber jene ist ihnen doch zu mächtig, als daß sie nicht vielfach das christliche Bewußtsein durch das heidnische umstrickt und seiner Eigenthümlichkeit beraubt hätten. Sie haben den Gegensatz wohl gespürt, aber nicht überwunden, und das häufige unlebendige Nebeneinanderstellen beider Elemente zeigt nur ihre Verlegenheit, nicht ihre den fremdartigen Stoff bewältigende Kraft. — Der fast überall uns begegnenden Anwendung gewisser Lieblingszahlen bei der Eintheilung und Gliederung, besonders der Drei und Sieben, außerdem der Vier und Zwölf, liegt zwar die Ahnung einer inneren Gesetzmäßigkeit auch des geistigen Lebens zu Grunde, aber diese kommt zu keinem wissenschaftlichen Bewußtsein, und der eigentliche Grund ihrer Anwendung bleibt doch die typische Bedeutung jener Zahlen als heiliger. Daß sieben Seligkeiten, sieben (verschieden aufgeführte) Todsünden u. dgl. angenommen werden, erscheint ohne inneren Grund; und oft wird dieser Gebrauch der Zahlen zum eitlen Spiel, wie wenn z. B. ein Schriftsteller überall die Zwölfzahl anbringt, bei Eintheilung der Begriffe, bei Gründen und Gegengründen u. dgl.

Der von den Scholastikern verarbeitete ethische Lehrstoff wurde später in großen, aber wenig systematisch verarbeiteten Sammelwerken mit den entsprechenden Ausführungen der Kirchenväter den weiteren Kreisen der kirchlichen Welt zugänglich gemacht. Noch in die Zeit des Thomas fällt die Summa des Wilhelm Peraldus[3]) eine im Wesentlichen casuistische, ziemlich geordnete Verwerthung der Scholastik; das fast ganz aus Thomas entnommene Speculum morale, angeblich von Vincentius Bello-

[1]) III, dist. 38, p. 917. — [2]) III, dist. 39, p. 980.

[3]) Summa s. tractatus de virtutibus et vitiis, seit d. 15. Jahrh., (ohne Jahreszahl u. Druckort, dann Col. Agr. 1479. fol. Basel, 1497 Oct.) oft gedruckt.

vacensis († 1264), im 14. Jahrh. entstanden;[1]) und die vielgebrauchte, sehr vollständige und gelehrte Summa des Antonius von Florenz († 1459).[2])

Die Neigung der Scholastiker, schwierige Streitfragen aufzuwerfen, führte sie von selbst zum Hinüberstreifen in die Casuistik, und diese, die sich neben der Scholastik forterhalten hatte, entnahm später aus derselben vielen ihr entsprechenden Stoff und zum Theil auch eine mehr wissenschaftliche Form. Mit dem Verblassen der Scholastik im 14. Jahrh. trat daher die Casuistik grade in ihre Blüthezeit. Die Summae casuum conscientiae wurden behufs der Beichten und Bußen, und, da sie auch meist viel Kirchenrechtliches enthielten, behufs der Kirchenverwaltung sehr viel gebraucht. In ihnen finden wir eine nur wenig geordnete, oft nur alphabetische Zusammenstellung bestimmter einzelner sittlicher Fragen, die sich überwiegend auf das Erlaubte und Unerlaubte beziehen, und deren Entscheidung weniger aus allgemeinen sittlichen Gedanken als auf Grund von Aussagen angesehener Kirchenlehrer gegeben wird. Die Fragen sind oft gar nicht aus dem Leben gegriffen, sondern nur erfunden, um wie bei einer Räthsellösung Scharfsinn zu zeigen; und bei einigen dieser Werke zeigt sich ein eigenthümlich behagliches Verweilen bei höchst unsauberen Gegenständen. Vor der Fülle des Einzelnen verschwinden die allgemeinen Gesichtspunkte oft ganz, und die Moral ist in Gefahr, in advocatenmäßige Sophistik auszuarten und das Sittliche nur ganz verstandesmäßig und skeptisch zu behandeln, daher oft Fragen als zweifelhaft weitläufig erörtert werden, die für das unbefangene sittliche Bewußtsein durchaus nicht zweifelhaft sein können. Die bekanntesten sind die Summen von Raymundus de Pennaforti im 13. Jahrh.,[3]) Astesanus im 14. Jahrh. (die Astesana),[4]) — sehr sorgfältig und besonnen, enthält auch viele allgemeine Betrachtungen; ziemlich systematisch geordnet, reichhaltig; Angelus de Clavasio im 15. Jahrh. (die Angelica),[5]) wohl die am meisten verbreitete; alphabetisch, viel unnütze, oft unzarte Fragen behandelnd; Sylvester Prierias, General der Dominikaner, der bekannte Gegner Lu-

[1]) Nicht in dessen Opp. 1481, sondern besonders gedruckt als Theil des großen Speculum naturale etc. 1473 und später.

[2]) Summa theol. 1477. 1478; 1480. 1496; 1740 4 voll.

[3]) Summa de casibus poenitentiae, Verona, 1744; nach ihr ist die des Joh. v. Freiburg, Augsb. 1472 u. oft, bearbeitet.

[4]) S. d. cas. consc., zuerst ohne Ort u. Jahr. c. 1468—72 fol.; dann Col. 1479; Norimb. 1482, und später oft.

[5]) S. cas. consc. 1486 ohne Druckort, fol.; Venet. 1487 Q.; Norimb. 1488. und später oft.

thers, gab in seiner Summa moralis,[1]) meist Summa Summarum genannt, eine unselbständige Zusammenfassung der übrigen, alphabetisch. (Die Pisanella (1470 und oft), überarbeitet von Nic. de Ausmo, 1471. 73. 74. 75. 78; Galensis, 1475; Rosella, 1516; Pacifica, 1574. — Die Biblia aurea, 1476. 81; auch deutsch, alphabetisch.) — Auch Gratians Decrete enthalten im ersten Theil manches in die casuistische Moral Gehörige.

§. 35.

Die Schriften der Mystiker enthalten im Gebiete der Ethik viele tiefe Gedanken, aber ohne streng wissenschaftliche Form. So bei Richard v. St. Victor und Bonaventura. Weniger mystisch als einfach praktisch, die Seite des Gemüths hervorkehrend, wirkten Bernhard v. Clairveaux und später Thomas a Kempis, während Tauler im Geiste einer bis ins Pantheistische streifenden Mystik das Sittliche überwiegend verneinend und quietistisch faßt, als geistige Armuth, als Abwenden des Geistes von allem Geschaffenen. Vermittelnd zwischen Mystik und Scholastik sucht Joh. Gerson auch das Ethische zu gestalten, bekundet aber bereits das Erschlaffen des sittlichen Geistes, welches sich vor der Reformation in weiten Kreisen verbreitete.

Im Geiste der Reformation und als ihre Vorläufer wirkten auf dem ethischen Gebiete Wicliffe, Huß, Joh. v. Goch, Savonarola.

Der immer enger an Aristoteles sich anschließenden dialektischen Behandlung der Sittenlehre gegenüber schließt sich die mystische, der scholastischen Verstandesrichtung entgegengesetzte Theologie mehr oder weniger eng an die Schriften des vermeintlichen Areopagiten (S. 149) an, hält sich aber meist von den kühn ausschweifenden Speculationen des Joh. Scotus fern, und giebt im Allgemeinen mehr sinnige Betrachtungen und tiefe Gedankenblicke als strenge und klare Gedankenentwickelung. Die Willensfreiheit wird bei den meisten mittelalterlichen Mystikern ziemlich stark betont; das thatkräftige Wirken nach außen tritt aber hinter das rein innerliche Leben zurück.

Richard v. St. Victor (um 1150), behandelt in mehreren einzelnen Schriften das innerliche Leben des frommen Gemüthes in der Einigung mit Gott, welches durch die Contemplation, unterschieden von

---

[1]) 1515, Q.; Argent., 1518, fol.

der Cogitation und Meditation, in selbstvergessende Liebe übergeht. Das Göttliche wird nicht durch arbeitendes Denken und Thun erreicht, sondern durch unmittelbares, geistiges, frei sich hingebendes Schauen, dem Gott sich liebend kund giebt als das in die empfängliche Seele einstrahlende Licht. Empfänglich aber wird sie durch stete Reinigung von den Schlacken der irdischen Liebe, des Strebens nach der Creatur, durch Einkehr in sich selbst, nicht um sich selbst im Gegensatz zu Gott festzuhalten, sondern um in heißer Liebessehnsucht nach ihm hinzustreben; das Ziel ist die vollkommene, selige Ruhe in Gott, Bedingung das Wirken der Gnade und das freiwillige, freudige Ergreifen derselben. — Bonaventura († 1274), sucht die Dialektik mit der Mystik zu verschmelzen, führt aber die letztere trotz aller, oft bis ins Überschwängliche steigenden Gefühlsinnigkeit weniger tief durch als Richard, und hält sich mehr im Gebiete der praktischen Frömmigkeit.

Bernhard, († 1153), der Scholastik vielfach nicht ohne Grund entgegentretend, und überwiegend auf dem praktischen Gebiet sich bewegend, hat auch die Sittenlehre in einzelnen Theilen näher erörtert.[1]) Zur wahren Tugend gehören zwei Dinge, die göttliche Gnade und die freie zustimmende Annahme derselben; ohne Freiheit keine Zurechnung. Die Freiheit aber ist dreierlei: Freiheit der Natur, die der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, Freiheit der Gnade, durch Christum erworben, also Befreiung von der Knechtschaft unter die Sünde, und Freiheit der Herrlichkeit, in der ewigen Seligkeit wirklich, jetzt aber nur in Augenblicken des geistlichen Schauens. Die Wahlfreiheit ist von Natur, aber durch die Gnade wird sie geordnet und auf das Gute gelenkt, jedoch nicht gezwungen. Durch den freien Willen an sich gehören wir uns, durch das Wollen des Guten gehören wir Gott an, durch das des Bösen dem Teufel. Die Entscheidung liegt in unserer Hand; Niemand wird zum Heil gezwungen. — Die Liebe, die das Wesen des Sittlichen ausmacht, hat vier Stufen: der Mensch liebt sich selbst um seiner selbst willen; dann liebt er Gott, aber nicht um Gottes, sondern um seiner selbst willen, weil er ohne Gott nichts vermag; dann liebt er Gott um Gottes willen, aus Dankbarkeit für erfahrene Liebe, und zuletzt liebt der Mensch auch sich selbst nur um Gottes willen; diese höchste Stufe, die der wahren Sittlichkeit, ist aber in diesem Leben nur selten. Das Wesen der Weisheit überhaupt ist es, das unsichtbare Wesen Gottes in allen Dingen zu schauen und zu lieben, alles Eigene an Gott hinzugeben und nur in Gott und um Gottes willen zu leben. Alle wahre

---

[1]) De diligendo deo; de gradibus humilitatis et superb.; de gratia et libero arbitrio; de consideratione.

Tugend bekundet die Demuth, kraft deren der Mensch in rechter Selbsterkenntniß für sich selbst zunichte wird; die Demuth führt in zwölf Stufen zur Wahrheit, die selbst wieder in drei Stufen sich entwickelt, deren höchste das unmittelbare geistliche Schauen Gottes ist. Demuth, Liebe und Schauen der Wahrheit sind die drei Speisen der Seele, entsprechend dem Sohn, dem heil. Geist und dem Vater. In der Entwickelung der Contemplation zeigt sich vorzugsweise das mystische Element Bernhards. Vieles entlehnt er der herrschenden Moral, so außer den vier Cardinaltugenden auch den Gedanken des Mittelweges als des Wesens der Tugend.

Thomas a Kempis († 1471), der wahrscheinliche Verf. des verbreitetsten aller Andachtsbücher, de imitatione Christi, (in alle europäische Sprachen übersetzt und an 2000 Mal herausgegeben), bekundet sich darin als einen durchaus praktisch-gemäßigten Mystiker, von tiefer sittlicher Lebenserfahrung, ächter, inniger, sittlich kräftiger Frömmigkeit, daher in der evangelischen Kirche nicht minder geschätzt als in der römischen. Die Darstellung ist in einfacher, ächt volksthümlicher Klarheit, durch welche sich die sinnige Gemüthstiefe noch glänzender hervorhebt. — Die zuerst von Luther 1516 herausgegebene „Deutsche Theologie" aus dem 15. Jahrh., von unbekanntem Verfasser, trägt, an Tauler sich anlehnend, eine etwas stärker speculativ-mystische Färbung als das vorige Werk, betont die Abwendung von sich und von der Welt, die Vereinigung mit Gott als dem einigen, ewigen Gut in fast einseitiger Weise, also daß das sittliche Recht der Persönlichkeit allzusehr zurückgedrängt, und zwischen dieser und der abzuthuenden „Selbstheit" zu wenig unterschieden wird.

Tauler, (Dominikaner in Cöln und Straßburg, † 1361), vertritt in seiner „Nachfolge des armen Lebens Christi"[1]) die reine, aber eben darum einseitige und das christliche Bewußtsein gefährdende Mystik. Das Wesen der Sittlichkeit ist die geistliche Armuth; der Weg zum Leben, zur „Gleichheit Gottes" ist, geistlich arm zu werden, abgeschieden zu sein von aller Creatur, an nichts sich heften unter den endlichen Dingen; da aber alles Endliche an etwas haften muß, so soll der Mensch nur an dem haften, was über ihm ist, an Gott. Je ärmer der Mensch ist an der Creatur, um so reicher ist er an Gott; Gott aber wird nur unmittelbar geschaut, ohne Dazwischenkunft der Creatur; insoweit der Mensch auf die Creatur blickt, ist er von Gott fern. Alles Vielfache, Mannigfaltige muß der Mensch von sich abstreifen, um reich zu werden an dem Einen, muß arm sein an Erkenntniß, insofern diese auf das Endliche sich bezieht

[1]) Herausg. v. Schlosser, 1833 (in neuem Deutsch); seine Predigten sind mehr praktisch-erbaulich. Die als T's. Werk geltende Medulla animae ist nicht von ihm. C. Schmidt, Joh. T. 1841.

und in endlichen Formen sich bewegt, arm an Tugend, insofern sie Handlung im Endlichen ist; — nur die Gesinnung ist göttlich; — arm selbst an Gnade, insofern die mit Gott geeinte Seele nicht mehr in bloßer Gnadenbeziehung zu Gott steht, sondern von Gott mit sich geführt wird in göttlicher Weise. Das einzig wahre Erkennen ist das unmittelbare geistliche Schauen Gottes. Die einzige Tugend ist die einfältige Liebe zu Gott. Gott ist frei von allem Creatürlichen; in der geistlichen Armuth wird der Mensch auch frei, wird aller Dinge ledig, dringt als freie Seele hinein in das ungeschaffene Gut, in Gott, und wird von irdischer Lust und von Schmerz nicht mehr berührt. Die wahre, göttliche Freiheit entspringt also aus der Armuth und Demuth, die falsche aus der Hoffart. Gott ist ein lauter Wirken; darum ist auch die Armuth ein lauter Wirken mit Gott; es giebt aber dreierlei Werke: 1) das natürliche Werk, theils leiblich und sinnlich; dies soll mit Maß und im heil. Geist geschehen, und den Sinnen das Nothdürftige gewährt werden, theils geistlich, als Erkenntniß und Liebe, und auch dies Werk soll nur zur Nothdurft geschehen, soll abgelenkt werden von allen nicht schlechthin nothwendigen Dingen; sonst führt es zur Hoffart. — 2) Das Gnadenwerk im Menschen ist zunächst Erkennen, nämlich der heil. Schrift und alles Wirkens des heil. Geistes, also auch Erkenntniß des Guten und des Bösen. Wenn sich der Mensch durch den in ihm wohnenden göttlichen Geist führen läßt, so wird er ein Freund Gottes; als solcher muß er ledig werden aller zeitlichen Dinge und auf sie verzichten, denn sie sind alle nichtig; er muß nur Christo nachgehen, dann gelangt er: 3) zu dem göttlichen Werk im Menschen; der Mensch ist nun ein Geist mit Gott und will nichts als Gott; sein Werk ist Gottes Werk, und Gottes Werk ist das seinige; und Gottes Geist redet zu ihm nicht mehr in Bild und Form, sondern in vollem Leben, Licht und Wahrheit. Alle Kräfte der Seele feiern und sind müßig und lassen Gott allein wirken; und das ist das höchste Werk, das sie leisten können. Der menschliche Geist verliert endlich sich selbst, verliert sich in Gott und weiß nichts mehr als Gott; Gott setzt sich an die Stelle der Vernunft im Menschen und wirket seine Werke; das Gemüth versenkt sich in Gott, und bleibt im Schweben in Gott ewiglich; es ertrinkt im grundlosen Meere der Gottheit. Durch das Verzichten auf alles Zeitliche, durch die rechte Armuth wird also der Mensch auch der äußerlichen Werke ledig. Wer nichts mehr hat, um seinen Nebenmenschen zu helfen, hat auch dies nicht mehr zu thun; auch die äußerlichen Werke gehören noch zu dem Zeitlichen, und der Mensch muß also durch sie hindurch und über sie hinausgehen zu der wahren Armuth und Beschauung; in dem einen Werke wirkt er alle Werke, und in der einen Tugend hat er alle. Bei Tauler

ist die eine Seite des Sittlichen, die Einigung mit Gott einseitig ausgebildet, so daß das Recht der creatürlichen Besonderheit dagegen verschwindet, daher vielfach ein Hinübergreifen in pantheistische Anschauungen.

In ähnlichem Geiste, aber in noch überschwänglichere Gefühlsmystik übergehend, schrieb, obgleich mehr in bildernden Schilderungen und zuversichtlichen Behauptungen als in wissenschaftlicher Begründung: Joh. Ruysbroch in Brüssel († 1381).

Der umfassende Geist eines Gerson († 1429) konnte das Sinken des inneren, auch im sittlichen Bewußtsein sich bekundenden Geistes der Kirche nicht aufhalten. Scholastik und Casuistik hatten durch Spitzfindigkeiten die schlichten sittlichen Auffassungen vielfach beirrt; und während sie sich um vermeintliche Schwierigkeiten selbsterfundener Gewissensfälle in fruchtlosem Scharfsinne abmühten, verloren sie den Sinn für sittliche Lauterkeit, und fanden für Ausnahmen von der sittlichen Regel mancherlei Gründe. Der Franziskaner Jean Petit zu Paris konnte auf Veranlassung der Ermordung des Regenten, des Herzogs von Orleans, 1407, den Tyrannenmord öffentlich als recht vertheidigen, und das Costnitzer Concil wagte keine entschiedene Mißbilligung dieser Lehre auszusprechen, ließ vielmehr zuerst den Gedanken des moralischen Probabilismus auftauchen, d. h. die Erklärung einer sittlich zweifelhaften Handlung als zulässig auf Grund der zustimmenden Ansicht einiger angesehenen Kirchenlehrer.[1] Gerson, welcher die Lehre Petits nur mit Halbheit bestritt, war auch selbst in die Schlaffheit des sittlichen Bewußtseins verstrickt und begünstigte den Probabilismus. Das Cölibatgelübde wird nach ihm nur durch wirkliche Ehe, nicht durch Buhlerei verletzt, und für letztere zeigt er übergroße Nachsicht.[2] Die berüchtigte Moral der Jesuiten gehört nicht ihnen eigenthümlich an, sondern ist nur die Weiterbildung des schon vor der Reformation in der römischen Kirche mächtigen Geistes. In andern Beziehungen sucht Gerson in seinen zahlreichen Schriften über einzelne moralische Gegenstände die Unwahrheiten der herrschenden Moral zu mildern; das Mönchthum und die Rathschläge gelten ihm weniger; der Unterschied der erlaßlichen und der Todsünden ruht mehr in der subjectiven Absicht als in dem objectiven Wesen der Sünde. Das mystische Element tritt bei G. sehr gemäßigt auf.

Die während der Alleinherrschaft des Papstthums nie ganz verschwundene evangelische Richtung, besonders seit den Waldensern immer schärfer der entarteten Kirche entgegentretend, wandte sich von Anfang an in ernst sittlichem Bewußtsein gegen die schriftwidrigen Willkürbestimmun-

---

[1]) Marheinecke, Gesch. d. christl. Moral u. s. w. 1806, S. 161 ff.; Stäudlin, Gesch. der christl. Moral seit d. Wiederaufl. u. s. w. 63 ff. Wessenberg, Kirchenversamml. 2, 247. — [2]) Opp., Antv. 1706; t. III, 917 ff.

gen, besonders gegen die Werkheiligkeit der Mönchsmoral, um die sittliche Freiheit der christlichen Persönlichkeit festzuhalten, sowie gegen die sophistische Schlaffheit der späteren Zeit; sie dringt vor allem auf die Glaubensliebe als die Quelle und den Inbegriff aller wahren Sittlichkeit, und verwirft den Gedanken überverdienstlicher Heiligkeit auf Grund der evangelischen Rathschläge.

So Wicliffe in seinem Trialogus, aber mehr bestreitend als bauend; alle Sünde führt er auf einen Mangel an wahrem Glauben zurück; rechte Glaubenserkenntniß lasse die Sünde nicht zu; wahre Tugend sei aber ohne wahren Glauben nicht möglich; an ihr könne man also den Glauben eines Menschen erkennen. Seine überschroffe Prädestinationslehre, die in Determinismus übergeht, steht unvermittelt neben seinen sittlichen Gedanken, und hemmet dieselben nur. — Huß kämpft auf dem ethischen Gebiete auch vorzugsweise nur gegen die römischen Lehren und Sitten an, ohne selbst etwas wesentlich Neues durchzuführen. — (Heftig und scharf, und meist, aber nicht immer, rein evangelisch, richtet sich Nicolaus de Clamengis (Clemangis) in Frankreich († c. 1440) auch gegen die Entartung des sittlichen Bewußtseins der Kirche.)[1] — Johann v. Goch in Mecheln († 1475), bekämpfte vom Augustinischen Standpunkte aus die Vermischung des evangelischen Gesetzes mit dem Mosaischen, die Gelübde und überhaupt die äußerliche Werkheiligkeit; der in der Liebe thätige Glaube ist das Wesen christlicher Freiheit und christlicher Sittlichkeit.[2])

Hier. Savonarola in Florenz hat mehr durch feurigen Eifer für reine evangelische Sittlichkeit als durch wissenschaftliche Durchführung gewirkt; die Seite des gottinnigen Gemüthes tritt bei seiner Auffassung am meisten hervor; eine mystische Innerlichkeit vereiniget sich mit einer glühenden Wirkensfreudigkeit.[3])

Sehen wir von diesen auf eine Reformation hinwirkenden Kirchenlehrern ab, so zeigt die übrige kirchliche Sittenlehre vor der Reformation einen dreifachen Charakter, einen casuistischen, scholastischen und mystischen, entsprechend dem von der Erfahrung ausgehenden Verstande, der speculativen Vernunft, und dem liebenden Gefühl. Die mystische Sittenlehre ist der reine Gegensatz der casuistischen; jene ruht auf der Gefühlseinigung mit Gott, diese auf dem scheidenden Verstand, jene auf innerlichem, unsagbarem Schauen, diese auf äußerlich nüchterner Beobachtung; jene streift bisweilen in das pantheistische Gebiet, und berührt sich daher in mancher Beziehung mit der indischen Weltanschauung, diese ist eher in Gefahr, die

[1]) De corrupto eccl. statu, u. in kleineren Abhandl. u. Briefen. Opp. 1613.
[2]) Ullmann, Reformatoren vor d. Ref. 1841. I.
[3]) Rudelbach, Sav. 1835; F. C. Meier, 1836.

jüdische Äußerlichkeit und Spitzfindigkeit des Pharisäismus und Talmudismus in dem christlichen Gebiet zu wiederholen; — jene führt alle Vielheit, alles Geschiedene auf eine unterschiedslose Einheit zurück, gefährdet das praktisch-sittliche Wirken in der Welt; diese zersetzt die sittliche Idee in eine atomistische Vielheit einzelner der Einheit entbehrender Fälle; — die Mystik wendet sich verachtend von aller gegenständlichen Wirklichkeit auch des sittlichen Lebens ab; die Casuistik droht das Sittliche in die engen Rechtsformen einzuzwängen und zu ersticken; jene wendet sich von dem Umkreis zum Mittelpunkt, und kommt von diesem nicht mehr zum Umkreis; diese verfährt und fehlet umgekehrt; — jene führt zur Geringschätzung des thätigen Lebens, diese zu heuchlerischer und äußerlicher Werkheiligkeit. Die speculative Sittenlehre, besonders bei Thomas, steht höher als beide, entbehrt aber zu sehr der evangelischen Unbefangenheit und Lauterkeit, und in ihrer doppelten Abhängigkeit von der griechischen Sittenlehre einerseits und von dem unevangelischen Kirchenglauben andrerseits hat sie nicht bloß ihre rechtmäßige und nothwendige Freiheit, sondern zugleich auch ihre Wahrheit eingebüßt. Trotzdem steht sie, besonders in ihrer höchsten Vollendung bei Thomas Aquin, dem evangelischen Bewußtsein bei weitem näher als die spätere Gestaltung der römisch-katholischen Moral bei den Vorkämpfern für die römische Kirche, den Jesuiten.

III. Die Zeit seit der Reformation.

§. 36.

Der Gegensatz des evangelischen Grundgedankens gegen den römischen offenbarte sich auch in der Sittenlehre. In der evangelischen Kirche wurde das sündliche Verderben des natürlichen Menschen viel tiefer, und damit die sittliche Aufgabe des Christen viel strenger erfaßt, und bei der Unmöglichkeit, sich das Heil durch seine Werke selbst zu verdienen, wurde die christliche Tugend viel reiner von aller Selbstsucht, als die lautere Frucht des Glaubens aufgefaßt, und der Gedanke von überverdienstlichen Werken war unmöglich bei der entschiedenen Anerkennung, daß auch des Heiligsten Wandel immer noch hinter der sitttlichen Vollkommenheit zurückbleibt. Das Schriftprincip schließt einen sehr wesentlichen Theil der römischen Sittenlehre von der evangelischen aus.[1])

[1]) Vergl. H. Merz, d. System der christl. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus, Tüb. 1841; — scharfsinnig, aber, durch speculative Theorie befangen, die Gegensätze künstlich übertreibend, und nach beiden Seiten eintragend.

Die semipelagianische Abschwächung der Wirkungen der Sünde in der römischen Kirche entzog der Sittenlehre die rechte, tiefergehende Grundlage. Je tiefer das sittliche Verderben erfaßt wird, um so größer ist auch die Bedeutung der Erlösung und zugleich auch des sittlichen Kampfes des wiedergeborenen Christen gegen die Sünde. Daher die beim ersten Anblick auffallende Erscheinung, daß selbst die schroffe Prädestinationslehre Calvin's kein Sinken des sittlichen Strebens, sondern ein sehr mächtiges sittliches Ringen erzeugt hat. In dem hohen Ernst der Erfassung der sittlichen Aufgabe stehen die beiden evangelischen Kirchen einander gleich.

Die heil. Schrift ist die einzige Quelle der christlichen Sittenlehre, wie der lebendige Glaube an Christum als die einzige Ursache des Heils auch der subjective Grund und die lebendige Quelle der Sittlichkeit. Alle Seligkeit wird ohne unser durch gute Werke erzeugtes Verdienst allein aus Gnade uns zu Theil, aber die guten Werke sind als die nothwendige Wirkung des wahren Glaubens die sichere Bewährung desselben. Das sittliche Gesetz ist nicht, wie in der römischen Kirche, ein überwiegend objectives, sondern ein vollkommen innerliches. Niemand kann mehr thun, als Gott von ihm verlangt; denn der Mensch ist zur Vollkommenheit berufen; alles wahrhaft Gute ist göttliches Gesetz und nicht bloßer Rathschlag, welcher ohne Verlust des Gott wohlgefälligen Wandels auch unterlassen werden kann; alles Gute, was wir zu thun vermögen, sind wir zu thun auch schuldig. Die vermeintlichen Rathschläge der römischen Kirche sind eher eine Hemmung als eine Förderung des Guten, denn sie halten von der thätigen Liebe ab, und nähren den Wahn eigenen Verdienstes. Gelübde vertragen sich nicht mit dem lebendigen Glauben. Da der Mensch nur kraft der Erlösung durch Christum selig wird, so ruht sein Heil allein auf Christi Verdienst, nicht auf dem eigenen; alle wahre Tugend kann erst eine Frucht des Glaubens, also der schon erlangten Gotteskindschaft sein, kann diese also zwar bewähren, aber nicht erst erwerben oder erhöhen.

Die evangelische Sittenlehre hat also scheinbar dem Umfang nach einen geringeren Inhalt als die römisch-katholische, behandelt einen nicht unbedeutenden Theil derselben nur abweichend, so die gesammte Mönchsmoral und das ganze Gebiet der die Rathschläge erfüllenden opera supererogatoria; andrerseits aber hat sie einen tieferen Grund und einen höheren Ernst. Die römische Askese verhüllt nur den innerlichen Mangel an wahrhaft christlich-sittlicher Tiefe. Wer den ganzen, gewaltigen Ernst der sittlichen Aufgabe erfaßt hat und sich bewußt ist, wie weit die Wirklichkeit hinter dem sittlichen Urbild immer noch zurückbleibt, der kann nicht daran denken, noch sittliche Nebenarbeiten zu übernehmen, um durch diese etwas Besonderes zu verdienen, und neben der von Gott an uns gestellten

sittlichen Aufgabe noch andere nebenbei mit abzumachen, um sich eine höhere Heiligkeit zu erwerben. Alle diese selbsterwählten Werke sind der Vorwurf gegen Gott, daß er das sittliche Ziel des Menschen zu niedrig gesteckt habe und sich die freiwillige und nichtschuldige Mehrzahlung des sich kräftiger fühlenden Menschen dankbar gefallen lasse.

§. 37.

Die Reformatoren selbst behandeln den sittlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins überwiegend praktisch; Melanchthon entwickelt in seinen Loci nur die Grundgedanken, versucht aber auch bereits, auf Grund des Aristoteles, eine philosophische Begründung der Moral; Calvin giebt nur kurze Grundzüge, unabhängig von der früheren scholastischen Weise. Der Gegensatz beider evangelischen Kirchen bekundete sich auch in tiefgreifenden Unterschieden der ethischen Auffassungen. Als selbständige theologische Wissenschaft wurde die Sittenlehre in der reformirten Kirche etwas früher bearbeitet (Danaeus) als in der lutherischen. In letzterer wurde dieselbe zunächst entweder nur in den allgemeinen Grundgedanken und nur kurz, mit der Glaubenslehre verbunden, oder nur praktisch volksthümlich behandelt, als eine von der Dogmatik bestimmt getrennte Wissenschaft aber, obgleich nur als dürftiger Anfang, von G. Calixt. Seitdem wurde sie häufiger, obgleich bis ins 18. Jahrh. meist nur als Casuistik, selbständig bearbeitet, und der den ethischen Inhalt des Christenthums besonders ernst, obgleich mit formalen Einseitigkeiten erfassende Pietismus bereitete für eine tiefer gehende wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre das Feld.

Luther selbst, welcher jene evangelischen Grundsätze klar und scharf erfaßte, war durch seine ganze Thätigkeit nicht auf die Darstellung einer wissenschaftlichen Sittenlehre angewiesen. Der Gegenkampf gegen die römische Werkheiligkeit und gegen die formelle, spitzfindige, und das Wesen der Unfreiheit tragende Casuistik mußte ihm eine gewisse Abneigung vor einer streng wissenschaftlichen Entwickelung der Sittenlehre erwecken, und die Besorgniß, dadurch das freie sittliche Schaffen aus der Glaubensgemeinschaft mit Christo heraus in unfreie juridische Formen zu bannen. Er sprach es wiederholt aus, daß der wahrhaft Gläubige eines Gesetzes gar nicht bedürfe, weil der Glaube selbst Gesetz und Kraft sei und das Gott Wohlgefällige in freier Liebe wirke, ohne von einem gegenständlichen Gesetz beengt zu werden. Wie der Apfelbaum nicht kraft eines ihm gegebenen Ge-

setzes, sondern aus eigener Art seine Früchte trägt, so sind alle Christen durch den Glauben „genaturet," daß sie wohl und recht thun, mehr denn man sie mit allen Gesetzen lehren kann. Wie die Bäume müssen eher sein als die Früchte, und die Früchte nicht machen die Bäume weder gut noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte; also muß der Mensch zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke thut. Des Christen Liebe soll eine quellende Liebe sein, von inwendig aus dem Herzen geflossen, aus seinem eigenen Quellbrünnlein; der Born und die Quelle soll gut sein, nichts von außen geschöpft, noch hineingetragen. Christus war Erlöser, nicht Gesetzgeber, und aus dem Evangelium soll kein Gesetzbuch gemacht werden. Bei solcher der gewöhnlichen römischen Lehre, mit Ausnahme der Mystiker, scharf entgegengesetzten Auffassung konnte eine streng durchgeführte Ethik die auf dem Glauben ruhende Freiheit zu beengen, konnte als Lehre vom Gesetz die Lehre vom Evangelium zu beeinträchtigen scheinen. Diese Zeit des bewegten Kampfes war daher zu wissenschaftlicher Gestaltung einer Sittenlehre wenig geeignet; dieselbe war erst die Frucht des zu innerer Ruhe und Festigkeit gekommenen und durch längere Glaubenserfahrung gereiften evangelischen Lebens.

Nur Melanchthon, von gediegener classischer Bildung, und zur Zeit seiner wissenschaftlichen Reife für Aristoteles eben so entschiedene Vorliebe wie tiefes Verständniß bekundend, deutete nicht bloß in seinen theologischen Schriften die Grundgedanken einer evangelischen Sittenlehre an, sondern gab selbst die Grundzüge einer philosophischen Ethik. Außer seinen werthvollen Erklärungen der Ethik und der Politik des Aristoteles,[1]) schrieb er auf Grundlage der Aristotelischen Gedanken: Philosophiae moralis epitome 1538; (die folgenden Auflagen, 1539 und 40, sind sehr verändert; drei spätere, 1542—46, sind der von 1540 gleich.)[2]) Mel. hält darin die philosophische Moral und die christliche Erkenntniß des Sittlichen scharf auseinander. Jene vermag nur einen Theil des göttlichen Gesetzes zu erfassen und darzustellen; sie giebt nur das Naturgesetz; aber dieses ist auch ein wahres, göttliches Gesetz, welches der menschlichen Vernunft eingeprägt ist, und die philosophische Erkenntniß desselben ist eine rechtmäßige Forderung, und ist eine Erziehung zur höheren Wahrheit wie die rechte Begründung aller bürgerlichen Gesetzgebung, also keineswegs zu verachten; die sittliche Vernunft ist der Spiegel, in welchem die Weisheit Gottes

[1]) In Ethica Arist. comment. 1529, nur das 1. u. 2. Buch behandelnd; 1532 kam d. 3. u. 5. hinzu; neu bearbeitet 1545 als Enarratio aliquot librorum Eth. Ar. etc. 1545; im Corpus Reformatorum v. Bretschneider u. Bindseil, t. XVI. p. 277—416. — Comment. in aliquot politicos libros Aristot. 1530; im Corp. Ref. ib. p. 417 squ. — [2]) Corpus Ref. XVI, p. 21—164.

wiederstrahlt (C. R. p. 21—27; vergl. 277). Die Ausführung folgt dem Gange der Aristotelischen Ethik, stellt aber viel gediegenere Grundlagen auf. Der Mensch ist das Bild Gottes, und die wahre Verwirklichung und Offenbarung dieses Bildes ist sein Ziel. Der Zweck des Menschen ist also, Gott, sein Urbild, zu erkennen, anzuerkennen und an und durch sich selbst Gottes Ehre zu bekunden durch willigen und vollen Gehorsam (28 ff.). Von den philosophisch zu erkennenden Tugenden nimmt die Gerechtigkeit den ersten Rang ein, die nun genauer erörtert wird (63 ff.), vorzugsweise in ihrer bürgerlichen Bedeutung; kürzer behandelt werden die Tugenden der Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Freundschaft.

Völlig umgearbeitet und unabhängiger von Aristoteles erschien die philosophische Ethik 1550 als Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum, dann 1554, 57, und 60, und nach Mel's. Tode noch oft.[1]) Zwar nicht umfassend, kürzer noch als das vorige Werk, nur die allgemeinen Grundlagen des Sittlichen, und nur einzelne, zum Theil dem bürgerlichen Recht angehörige Fragen genauer darlegend, ist diese vortreffliche, in klarer, gedrungener, schöner Sprache dargestellte Schrift ein ehrenvoller Anfang evangelischer und zwar im Wesentlichen philosophischer Ethik, — seit dem 17. Jahrh. unverdient bei Seite geschoben und auch in neuerer Zeit fast unbeachtet geblieben; darum wollen wir den Inhalt kurz angeben. — Die Erkenntniß der Tugenden ist nothwendig, weil sie zeigt, daß Gott sei, denn der ewige und unwandelbare Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen in unserer Vernunft kann nicht zufällig sein, sondern nur von der ewigen anordnenden Vernunft selbst ausgehen; — sie zeigt, wie Gott sei, nämlich weise, frei, wahrhaftig, gerecht, wohlthuend, mitleidig u. s. w.; — sie ist ein Zeugniß von Gottes gerecht vergeltendem Gericht, und ist eine Lebensnorm für die Menschen in den äußerlichen (nichtgeistlichen) Handlungen oder in der Zucht. Die natürliche Vernunft aber erkennt weder den Grund der in Folge der Sünde eingetretenen Schwäche, noch die Heilmittel derselben; die Philosophie ohne das Evangelium reicht also nicht aus (C. R. 165—167). — Die Moralphilosophie ist die wissenschaftliche Darstellung des sittlichen Naturgesetzes im Gebiete jener äußerlichen Sitte und Zucht, und ist in diesem Bereiche in Uebereinstimmung mit dem Dekalog, und insofern auch mit dem Evangelium; denn das Moralgesetz ist die ewige und unwandelbare Weisheit und Richtschnur der Gerechtigkeit in Gott, alle vernünftigen Geschöpfe verpflichtend und die mit ihm in Widerspruch tretenden verurtheilend;

[1]) Corp. Ref. XVI, p. 165—276: in den früheren Opp. ist das Werk nicht aufgenommen.

das Evangelium aber predigt Buße und verheißt Vergebung der Sünden auf Grund der Versöhnung aus Gnade. Die Moralphilosophie weiß nun von dieser Verheißung zwar nichts, aber als ein Theil des Gesetzes leitet sie ihrerseits auch zu dem Evangelium hin und ist darum nicht zu verachten (167—170).

Die Sittenlehre hat zuerst nach dem Ziel des sittlichen Weges zu fragen. Dieses Ziel oder der Zweck ist Gott selbst, der sich uns liebend mittheilt, also die wahre Erkenntniß und Ehrung Gottes. Gott hat den Menschen zu seinem Bilde geschaffen, er will also, daß er an und durch den Menschen kund werde, indem der Mensch ihm sittlich ähnlich wird; nur im abgeleiteten Sinne darf man sagen, die Tugend sei der Zweck des Menschen als das höchste Gut. Gut ist, was mit dem von Gott geordneten Zweck übereinstimmt; böse ist also die Störung der göttlichen Ordnung, und zwar ist das Böse zunächst malum culpae, in reinem Widerspruch mit dem göttlichen Willen, dann aber malum poenae, welches nach göttlichem gerechten Willen auf das von ihm nicht gewollte malum culpae folgt; Gott ist in keinerlei Sinne Urheber oder Helfer der Sünde, — dies behaupten wäre Gotteslästerung, — wohl aber ist er Urheber der Strafe (170—183).

Die Tugend, als die Neigung, der richtigen Vernunft zu gehorchen, wird dadurch bedingt, daß einerseits die Vernunft den Willen durch richtiges Urtheil leitet, und andrerseits der Wille dieses Urtheil frei, beharrlich und fest ergreift und an diesem Rechten Wohlgefallen hat. Erkenntniß des Gesetzes und freier Wille bekunden das von Gottes Liebe dem Menschen anerschaffene Bild Gottes, die Tugend ist die sittliche Vollendung dieses Bildes, ist dankbare Gegenliebe für jene empfangene Liebe. In der durch die Sünde verdunkelten Vernunft ist jene Erkenntniß und Freiheit zwar geschärft, aber nicht aufgehoben, und es blieb dem Menschen ein sittliches Bewußtsein von Recht und Unrecht und einige Freiheit, diesem Bewußtsein gemäß zu handeln. Der Wille ist also dann wahrhaft gut, wenn er dem sittlichen Bewußtsein, insofern es mit dem göttlichen Willen übereinstimmt, entspricht. Die Tugend ist also genauer die Neigung des Willens, dem richtigen sittlichen Bewußtsein um Gottes willen und aus Dankbarkeit gegen ihn beständig zu gehorchen (183 ff.) Der Gedanke der sittlichen Willensfreiheit wird nun gründlich, umsichtig und sehr nachdrücklich entwickelt und auch aus der heil. Schrift zu begründen gesucht (übereinstimmend mit den Loci, IV, der Ausg. v. 1559). Der Mensch überhaupt, auch der noch Unerlösete hat selbst auf dem sittlichen Gebiete eine freie Wahl, das Sittliche dem Verbrechen vorzuziehen, äußerliche sittliche Werke zu thun und Zucht zu halten, und es ist Gottes Wille, daß solche Zucht

freiwillig gehalten werde, nicht bloß aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen. Wahre Gottesfurcht freilich, rechtes Vertrauen und rechte Liebe zu Gott, Standhaftigkeit im Bekenntniß, also alle wahrhaft Gott wohlgefälligen, geistlichen Tugenden sind ohne Unterstützung des heil. Geistes nicht möglich; aber der Mensch ist dabei doch nicht rein unthätig wie eine Bildsäule, sondern die Vernunft muß das Wort Gottes denkend erfassen, der Wille muß nicht widerstreben, sondern den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes in irgend einem Grade nachgeben und nach dem göttlichen Beistand streben. Absolute Prädestination und stoisches Fatum sind gleich sehr zu verwerfen. Die Affecte, unter denen Mel. ebenso Gefühlserregungen wie Begierden versteht, sind nicht, wie die Stoiker sagen, als unvernünftig zu ersticken, sondern in den Dienst der sittlichen Vernunft zu nehmen, die durch die Sünde böse gewordenen aber zu bekämpfen (201—207).

Die Eintheilung der Tugenden geschieht am besten nach dem Dekalog. Aber die Gebote der ersten Tafel können rein philosophisch nicht hinreichend erkannt werden; jedoch läßt sich Einiges bestimmen. Jede Wirkung ist abhängig von ihrer Ursache und muß mit ihr in Übereinstimmung bleiben; der Mensch ist eine Wirkung Gottes, folglich soll er mit Gott in Übereinstimmung bleiben und das Band mit ihm nicht zerreißen. Als das Abbild Gottes ferner hat er die Aufgabe, in der Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit Gott zu bleiben (214. 215). — In den Geboten der zweiten Tafel erscheint zunächst die Tugend der Gerechtigkeit und zwar zuerst als allgemeine in dem Verhältniß der Leitenden und Geleiteten, in welchem als sittliches Naturgesetz der Gehorsam gegen Eltern und Obrigkeit und die Pietät überhaupt erscheint. Die besondere Gerechtigkeit, die jedem das Seine giebt, erscheint in den drei folgenden Geboten, welche die Erhaltung jedes Berechtigten in seinem Rechte, in Beziehung auf das Leben, die eheliche Treue und das Eigenthum, fordern. Die zweite Haupttugend, im achten Gebot ausgesprochen, ist die Wahrhaftigkeit, die eine nothwendige Forderung des vernünftigen Wesens des Menschen ist, denn die Vernunft besteht eben wesentlich in der Erkenntniß der Wahrheit, folglich fordert sie auch die Wahrheit. Die beiden letzten Gebote weisen auf die Mäßigkeit, die aber nicht weiter ausgeführt wird. An diese drei Haupttugenden werden die andern als Abzweigungen angeschlossen, die Standhaftigkeit an die Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Wohlthätigkeit, Fleiß u. dgl. an die Gerechtigkeit, besonders als Gerechtigkeit gegen Gott (215—222.)

Im zweiten Buch giebt Mel. eine Durchführung der Tugend der Gerechtigkeit im Einzelnen mit Übergehung der übrigen. Die Gerechtigkeit im evangelischen Sinne, die dem Menschen das ewige Heil erwirbt,

ist wegen der waltenden Sünde durch menschliche Tugend nicht zu erreichen, sondern wird ihm aus Gnaden kraft der Versöhnung zugerechnet; in der Moralphilosophie handelt es sich also nur um die Gerechtigkeit, die in der äußerlichen Erfüllung der positiven Gesetze besteht. Diese ist theils eine allgemeine, bestehend im Gehorsam gegen das göttliche und menschliche Gesetz (wie Röm. 2, 13; Ps. 119, 121), theils eine besondere; diese ist wieder eine austheilende und eine austauschende; jene bezieht sich auf die gesellschaftliche Ordnung, sowohl auf die Über- und Unterordnung, wie auf die Berufung der rechten Personen zu bestimmten Ämtern, und auf die Belohnung und Bestrafung, also überhaupt auf die Erhaltung der rechten Zucht, diese bezieht sich auf den sittlichen Wechselverkehr der Menschen als einander gleichstehender. Die Übung der Gerechtigkeit, also auch der Gehorsam gegen die Vorgesetzten geschieht nicht bloß kraft menschlicher Rechte, sondern in Erfüllung des göttlichen Willens; die rechten menschlichen Ordnungen der Gesellschaft sind Gottes Ordnungen, Übertretung des Naturgesetzes, also ist auch der Ungehorsam gegen die rechtmäßigen Anordnungen der Obrigkeit also nicht bloß bürgerliches Vergehen, sondern ist Sünde gegen Gott, ist Todsünde. Die Anordnungen des Naturrechtes sind theils unbedingte, also göttliche und immer geltende Gebote, wie der Gehorsam gegen Gott, die Elternpflichten, die Wahrhaftigkeit, theils nur bedingungsweise geltende, wie Friedenhalten und gemeinschaftlicher Gebrauch des Besitzes; dies würde nämlich nur dann gelten, wenn die Menschheit nicht durch Sünde verdorben wäre; in Folge der Sünde aber wird gewaltsame Abwehr und scharfe Trennung des Besitzes nothwendig (222—234). Die Schuld der Gesetzesübertretungen ist verschieden, je nachdem der Mensch mit klarem Bewußtsein von dem Gesetz und der That gehandelt hat oder nicht; verschuldeter Irrthum entschuldigt die That nicht, erhöht vielmehr die Schuld, da wir verpflichtet sind, die Wahrheit zu suchen. Auch heftige Affecte machen die widerrechtliche Handlung nicht zur unfreiwilligen, denn der Mensch soll jene beherrschen (237—240). — Hierauf anknüpfend an die Machtansprüche der Päpste über die weltliche Macht behandelt Mel. das Wesen und den Unterschied der geistlichen und der weltlichen Macht, in wesentlicher Übereinstimmung mit dem in den Loci (XX. XXI) Angeführten. Hieran schließen sich Erörterungen über Fragen des bürgerlichen Rechtes, über Zins und Verträge.

In seinen Loci giebt Mel. die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Bewußtseins in rein biblischer Darstellung an, (Loc. 3—6; 8—11). Das alttestamentliche Gesetz fällt nicht zusammen mit dem ewigen Moralgesetz, sondern giebt außer demselben, welches in dem Dekalog zwar nicht erschöpft, aber in den Hauptpunkten angedeutet ist, noch das Ceremonial-

und das bürgerliche Gesetz, welche beide nur bis zum Eintritt des Christenthums Geltung hatten. Das Moralgesetz aber ist der unmittelbare und reine Ausdruck der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit selbst, also auch nicht erst durch Moses gegeben, sondern von Anfang an und allezeit giltig. Die ziemlich eingehende Erörterung der einzelnen göttlichen Gesetze nach Anleitung des Dekalogs, wo bei dem Gesetz und den entsprechenden Tugenden auch die entgegengesetzten Sünden dargelegt werden, kann der philosophischen Moral in vieler Beziehung zur Ergänzung dienen. Mel. bewegt sich hier frei von den beengenden Fesseln hergebrachter Schemata, und zählt als „Werke" des ersten Gebotes: rechte Gotteserkenntniß, Gottesfurcht, Glaube, Liebe, Hoffnung, Geduld, Demuth. Die römische Lehre von den Rathschlägen wird eingehend zurückgewiesen. Den Unterschied von Todsünden und verzeihlichen behält Mel. zwar bei, faßt ihn aber tiefer, so daß er unter diesen die von Christen ohne böse Absicht, mit innerem Widerstande gegen das Böse begangenen und mit aufrichtiger Reue begleiteten Sünden versteht, unter jenen aber die vorsätzlich und wider das Gewissen begangenen (loc. 11). Außerdem erörtert Mel. noch in besondern Schriften und Briefen viele einzelne, besonders praktisch-sittliche Fragen [1]) in sehr besonnener Weise. —

In der wissenschaftlichen Erfassung der ethischen Aufgabe bildet Mel. eine wesentliche Ergänzung Luthers, welcher nur die Thatsache des sittlichen Lebens der Wiedergeborenen als solche ins Auge faßte, ohne die Entfaltung derselben aus dem Innern des christlichen Gemüthes zu einer ethischen Wissenschaft zu gestalten. Mel. selbst hat die Aufgabe auch noch nicht durchgeführt, aber begonnen; und wenn man bei ihm manchmal einige Ueberschätzung des Aristoteles findet, ohne daß man ihm dies zum Vorwurf machen darf, so zeigt grade die Kräftigkeit, mit welcher er sich in seiner letzten Ethik von den hemmenden und fremdartigen Formen und Gedanken losringt und eine ganz neue, rein christliche Grundlage hinstellt, wie klar er seine Aufgabe erfaßt hat, deren Durchführung in den bald folgenden Kämpfen der evangelischen Kirche liegen blieb; nur Chytraeus, Victorin Strigel und Nic. Hemming verfolgten in noch schwachen Versuchen den Melanchthonischen Weg. [2])

Calvins strenge Prädestinationslehre scheint zunächst für eine Sittenlehre noch ungünstiger zu sein als Luthers Standpunkt; in Wirklichkeit aber hat die reformirte Kirche früher eine selbständige Ethik gestaltet als die lutherische. Der juridisch-verständige Grundcharakter der calvinischen

[1]) De conjugio; quaestiones aliquot ethicae, de juramentis etc. 1552; im Corp. Ref. XVI, 453 ff. Consilia s. judicia theol. ed. Pezelii, 1660.

[2]) J. C. E. Schwarz in Stud. u. Krit. 1853, 1.; Pelt, ebend. 1848, 2.

Weltanschauung mußte eher als die mehr mystisch-gemüthstiefe lutherische zu einer scharfen Herausbildung der praktisch-religiösen Gedanken führen. In seiner Institutio (III, 6—10) giebt Calvin eine kurze, einfach biblische Darstellung der Grundlagen der christlichen Sittlichkeit, die natürlich nur den Prädestinirten auszuüben möglich, für sie aber auch, als den zur Reinigkeit Berufenen, eine unbedingte Pflicht ist. Daß die Tugend uns nicht das Heil, die Gemeinschaft mit Gott wirklich erwirbt, sondern die nothwendige Bekundung des schon durch die Gnade erlangten Heiles, das bleibende Band dieser durch die Gnade geknüpften Gemeinschaft sei, erkennt Calvin sehr bestimmt an. Darin eben bestehe der wesentliche Vorzug der christlichen Sittenlehre vor der philosophischen, daß jene viel tiefer greifende Beweggründe zum Guten kennt, die dankbare Liebe für die in der Erlösung geoffenbarten Liebe Gottes, die gläubige Liebe zu dem Erlöser, in welchem wir zugleich das vollkommene persönliche Urbild des heiligen Lebens haben. Aus dieser Liebe zu Gott in Christo fließt die Liebe zur Gerechtigkeit (im biblischen Sinne des Wortes) als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens. Das Wesen der christlichen Gerechtigkeit besteht aber in der vollkommenen Selbstverleugnung, d. h. der Verleugnung alles Eigenwillens und der eigenen Vernunft Gott gegenüber, Hingebung an Gott und seinen Willen zum Eigenthum; sie zieht uns ab von der Liebe zur Welt, darf aber nicht in Selbstquälerei und falsche Askese ausarten. Der Mensch darf nicht durch willkürliche, nicht auf Gottes Wort ruhende Satzungen sich selbst ein Joch auflegen. Das sittliche Leben bekundet sich (nach Tit. 2, 12) in drei Haupttugenden: Nüchternheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, zu ersterer (sobrietas), die sich auf das Subject selbst bezieht, gehören auch die Keuschheit, Mäßigkeit, Ertragung des Mangels, die zweite bezieht sich auf andere Menschen, und theilt Jedem das Seine zu, die dritte scheidet uns von der Unreinheit der Welt und verbindet uns mit Gott. — Im Allgemeinen zeigt Calvin, auch in seinen sonstigen zahlreichen moralischen Erörterungen, besonders in seinen exegetischen Schriften, eine ebenso ernste als besonnene sittliche Auffassung, und hält sich meist von unbiblischer Schroffheit fern. Der römischen Entsagungsheiligkeit stellt er den Gedanken gegenüber, daß die Güter dieser Welt nicht bloß für das nothwendige Bedürfniß, sondern auch zur sittlichen Freude bestimmt seien; ihr Genuß sei nicht untersagt, wohl aber solle er zu Gottes Ehre gereichen. Die von ihm geübte strenge Kirchenzucht war freilich der lüderlichen Welt ein Ärgerniß, aber sittlich vollkommen berechtigt. Seine unevangelische Ansicht von dem Rechte der Todesstrafe gegen Ketzer gehört weniger in das Gebiet der eigentlichen Sittenlehre als des bürgerlichen Rechtes.

In allem Wesentlichen ist die reformirte und lutherische Sittenlehre, auch der späteren Zeit, einig; aber es tritt allerdings auch ein durchgreifender Unterschied in der eigenthümlichen Färbung der im Wesentlichen gleichen Gestalten hervor, den wir in seinen feineren Erscheinungen hier nicht verfolgen können;[1]) es genügen einige Andeutungen. Die lutherische Ethik trägt überwiegend anthropologisch-subjectiven Charakter, die reformirte einen theologisch-objectiven; jene geht von der innerlichen Lebensquelle des wiedergeborenen Herzens aus, und bildet darum nur zögernd eine eigentliche Ethik aus, gewissermaßen als überflüssig; diese geht von dem unbedingten Willen Gottes an den Menschen aus, und hat daher viel früher das Bedürfniß einer dem Bewußtsein gegenständlichen, wissenschaftlichen Gestaltung des sittlichen Gesetzes; jene trägt mehr paulinisch-freies, diese mehr alttestamentliches Gepräge; in der reformirten Kirche treten die Moralpredigten viel stärker hervor als in der lutherischen. Die lutherische Sittenlehre stellt, wie in der Christologie an Christo, die Verklärung des Menschlichen durch die inwohnende Gnade, die reformirte mehr die Verherrlichung Gottes an dem Erwählten und durch denselben dar. Bei beiden ist das Ziel der Sittlichkeit die Ehre Gottes, aber in der lutherischen Kirche mehr durch das Zeugniß von der Heilserfahrung des Erlösten, in der reformirten mehr durch den Beweis des willigen Gehorsams unter das Gesetz; dort überwiegt mehr die Bekundung des Kindesverhältnisses, hier mehr die des Unterthanendienstes; dort größere Freiheit in der Selbstbestimmung des gläubigen Subjectes bis zur Gefahr des Antinomismus, hier größere Strenge der äußerlichen Zucht bis zur Gefahr puritanischen Rigorismus und pedantischer Äußerlichkeit. Das sittliche Leben der luth. Kirche trägt, so zu sagen, lyrischen Charakter, das der reformirten praktisch-juridischen; jenes ergoß sich daher naturgemäß in der höchsten Blüthe kirchlicher Liederdichtung, dieses krystallisirte zu scharf gezeichneter und regelmäßiger Kirchenzucht; dort überwiegt das mystische Gemüthselement des Einsseins mit Gott, hier überwiegt die verstandesmäßige Entgegensetzung Gottes und des Menschen. Dort wird auch ethisch alles Natürliche verklärt und in den Dienst des Heiligen genommen, hier wird dagegen das Geistige verklärt, indem es das Natürliche von sich abweist. Die Sittlichkeit der luther. Kirche entwickelt sich mehr aus der Fülle des Lebens zum Wissen, die der reformirten mehr vom Wissen zur Lebensfülle, jene ist mehr unmittelbar, natürlich, bewußtlos, diese ist mehr vermittelt, berechnet, doctrinär; jene ist mehr nach innen gekehrt, diese mehr nach außen; jene ist mehr ein Erguß aus dem innigen und überschwäng-

---

[1]) Vergl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, 1855.

lichen Liebes- und Seligkeitsgefühl, diese mehr eine absichtsvolle That des ernsten, aber kühlen Willens, wie auch in der lutherischen Heilslehre mehr die allumfassende Liebe Gottes ins Auge gefaßt wird, in der reformirten mehr der Willensentschluß Gottes; Maria und Martha sind das Vorbild der beiderseitigen sittlichen Gestaltung. Der Lutherische thut die guten Werke, weil er seines Heils im Glauben gewiß ist, der Reformirte thut sie, damit er seines Heilsglaubens und darum seiner Erwählung gewiß werde; die guten Werke sind ihm nothwendig zur Seligkeit, obgleich nicht als deren Ursache. Jener bedarf des Gesetzes und seiner Zucht eigentlich nur, insofern er immer noch Sündliches an sich hat, welches in Zucht genommen werden muß; diesem ist es auch eine wirkliche und nothwendige Norm für das wiedergeborene Herz als solches. Daher gilt dem Reformirten das Evangelium wesentlich auch als Gesetz im alttestamentlichen Sinne, und das alttestamentliche Gesetz in buchstäblicher Fassung als noch vollgiltig, daher die strenge Sabbathfeier und das Verbot der Bilder. Die zehn Gebote stehen im lutherischen Katechismus vor dem Hauptstück vom Glauben, in den meisten reformirten hinter demselben, und machen in dem französischen und englischen Gottesdienst einen wesentlichen Theil der Liturgie aus. Dieser scheinbar geringfügige Umstand ist bedeutsam; nach der lutherischen Auffassung hat das Gesetz wesentlich erziehende Bedeutung zur wahren Freiheit der Kinder Gottes, die des äußerlichen Gesetzes nicht mehr bedarf; nach der reformirten ist es ein wesentlicher Theil des christlichen Glaubenslebens selbst, aber ein objectives, rein göttliches Element, von dem wiedergeborenen Subject noch unterschiedenes. Der Lutherische fürchtet sich mehr vor der Werkheiligkeit, der Reformirte mehr vor der Gesetzlosigkeit; jener hat das Gesetz mehr als sein inneres persönliches Eigenthum, dieser mehr als einen von dem eigenen subjectiven Wollen verschiedenen kategorischen Imperativ. Jenem stehen Moses und Christus scharf einander gegenüber, diesem sind sie aufs engste mit einander verbunden. Dem Lutherischen ist Christus in ethischer Beziehung mehr der geliebte Heiland, dem zu Liebe und in dessen Gemeinschaft er gottselig wandelt, dem Reformirten ist er mehr das sittliche Vorbild, an dem er fort und fort lernet und dem er nachahmet. Die lutherische Ethik erscheint daher überwiegend als Tugend- und Güterlehre, die reformirte als Gesetzeslehre. Der lutherische Christ faßt das Gute wesentlich als das sittlich Schöne, hat darum auch Sinn und Liebe für das Schöne überhaupt, gestaltet eine Kunst und macht diese selbst zur sittlichen Aufgabe; der reformirte faßt das Gute wesentlich als das Rechte, hat darum keinen Sinn und keine Liebe für die Kunst als ein Sittliches, umsomehr aber für alle Rechtsgestaltung in der Kirche und der sittlichen Gesellschaft; jenem

ist die höchste Tugend die Glaubensliebe, diesem die Gerechtigkeit. Das lutherische sittliche Bewußtsein faßt das höchste Gut mehr als ein aus Gnaden unmittelbar gespendetes, und das sittliche Leben aus sich ausstrahlendes, das reformirte macht das sittliche Leben zu einem wesentlichen Factor in dem Erringen des höchsten Gutes. Auf dem ethischen Gebiete ist also der Gegensatz der lutherischen Lehre gegen die römische schärfer als der der reformirten; daher bildete auch die reformirte, nicht aber die lutherische Kirche, eine theokratische Gestalt der Kirche heraus und legte überhaupt einen viel größeren Nachdruck auf die Rechts- und Machtgestaltung der rein sittlichen Gemeinschaft der Kirche im Gegensatz zum Staate und als bestimmender Macht für und über denselben, während die subjective Innerlichkeit der Lutherischen für solche Gestaltung wenig Interesse zeigte. Dies alles sind Unterschiede, die zwar einen durchgehenden ethischen Gegensatz beider Lehren bekunden, aber eben auch nur zwei einander entsprechende, vielfach ergänzende, nicht aber ausschließende Seiten desselben einigen evangelischen Bewußtseins ausmachen.

Die wirkliche theologische Ethik der evangelischen Kirche wurde als besondere Wissenschaft zuerst von dem gelehrten Reformirten Danaeus (Daneau, † 1596) in seiner Ethica christiana (1577. 79. 88. 1601) ausgeführt,[1]) in streng calvinischem Sinne, mit vielfacher Benützung Augustins, des Aristoteles und der Scholastiker, gegen die beiden letztern aber oft scharf ankämpfend, gelehrt und gedankenvoll, obwohl noch etwas ungereift. Er sucht besonders den scheinbaren Widerspruch der Prädestinationslehre mit den Forderungen des sittlichen Bewußtseins zu lösen, ist aber darin nicht sehr glücklich; die besondere Pflichtenlehre schließt er an die zehn Gebote an; in Beziehung auf Kirchenzucht fordert er äußerste Strenge, für die Ketzer die Todesstrafe. (An diese Ethik schließt sich seine Politica christ. 1596—1606 an). Den Gegensatz, den Danäus zwischen der christlichen Ethik und der auf Aristoteles ruhenden philosophischen macht, wies Keckermann († 1609 in Heidelberg) zurück, und betrachtete die Ethik wesentlich als eine philosophische Wissenschaft, und Aristoteles als ihre rechte Grundlage[2]); während der streng puritanische Amesius (in Holland, † 1634) jene Unterscheidung einer rein christlichen Ethik wieder sehr entschieden hervorhebt, und diese neben die Dogmatik stellt.[3]) (Die Unterscheidung der Moral und Dogmatik als der zwei Bestandtheile des christlichen Lehrsystems ist schon bei dem reformirten Polanus in Basel,[4])

[1]) Für die Gesch. der ältern reformirten Moral s. bes. Schweizer in den Stud. u. Krit., 1850, 1. 2. 3. — [2]) Systema ethicae, in d. Opp. 1614.

[3]) Medulla theologiae, 1630, u. oft, ein kurzes Lehrbuch; de conscientia et ej. jure vel casibus, 1630, u. später, casuistisch. — [4]) Syntagma theol. 1610.

seitdem gewöhnlich). Walaeus (in Holland, † 1639), suchte in seinem Compendium der Aristotelischen Ethik (1620) letztere in christlichem Sinne zu berichtigen. Wichtiger scheint trotz seiner mehr populären Darstellung das eigenthümlich behandelte Werk des den strengen Calvinismus mildernden Amyraud (Amyraldus, in Saumur, † 1664) zu sein.[1]) Er gliedert die Moral geschichtlich in die Moral der reinen, unverdorbenen Natur, die des Heidenthums, des Judenthums und des Christenthums; der erste Theil enthält die allgemeine, philosophische Betrachtung. Die geschichtliche Behandlung gestattet gerechte Würdigung auch der heidnischen Moral, ohne die christliche mit ihr zu vermischen. — Casuistisch wurde die reformirte Moral behandelt von dem puritanischen Perkins in Cambridge (1611), dem schon erwähnten Amesius, und dem deutschen Alstedius, (1621. 1630), der den Stoff nach den Hauptstücken des Katechismus ordnet. Auch Forbesius a Corse († 1648) behandelte seine gelehrte, aber ganz praktisch gehaltene, als spezielle Pflichtenlehre dargestellte Moraltheologie nach der Reihenfolge der zehn Gebote.[2]) In volksthümlich erbaulicher Weise wurde die Sittenlehre bearbeitet von La Placette, Pictet, Basnage und dem Engländer Rich. Baxter. Die wissenschaftliche, rein theologische Gestalt der reformirten Moral wurde im 18. Jahrh. noch fortgeführt von Hoornbeck (1663), Petrus von Mastricht (1699), der dem Amesius folgt, Heidegger (1711), Lampe (1727) u. A. In der Mitte des Jahrhunderts tritt die streng calvinische Moral mehr zurück, und der Einfluß der Wolff'schen Philosophie leitet das Verblassen des confessionellen Gegensatzes in der Moral ein.

In der lutherischen Kirche kam es zunächst über die schon erwähnten Weiterführungen der philosophischen Ethik Melanchthons und einen wenigstens nicht rein theologischen Versuch des der Schule Melanchthons angehörigen Hamburgers v. Eitzen[3]) nicht hinaus; die in dogmatische Streitigkeiten sich verwickelnde Theologie hatte meist wenig Sinn für wissenschaftliche Gestaltung des Ethischen, behandelte die wichtigsten allgemeineren Gedanken desselben nur kurz innerhalb der Dogmatik, bei der Lehre vom freien Willen, von der Sünde, dem Gesetz, der Heiligung, und überließ die genauere Durchführung mehr den für die christliche Erbauung des Volkes wirkenden, sich zum Theil an die Mystiker annähernden, praktischen Schriftstellern, unter denen hierin besonders zwei hervorragen. Joh. Val. Andreae in Würtemberg († 1654), ein durchaus auf das praktische Christen-

[1]) La Moral chrestienne, 1652 ff. 6 t.; ich habe das in Deutschland seltene Buch nicht erlangen können; s. Stäudlin, IV, 404 ff.; Schröckh, K. G. seit der Ref. V, 340 ff.; Schweizer a. a. O. 1, 63. — [2]) Opp. Amst.. 1703.

[3]) Vergl. Pelt in d. Stud. u. Krit. 1848, 2.

thum gerichteter, sittlich ernster Geist von leichtem mystischen Anflug, von hoher wissenschaftlicher Bildung und scharfer Menschenkenntniß. Von der calvinischen Kirchenzucht in Genf mächtig ergriffen, richtete er sein unermüdliches Streben auf durchgreifende sittliche Zucht auch in der deutschen Kirche, fand aber eine wenig empfängliche Zeit und viel Enttäuschung seiner bisweilen etwas idealistischen Hoffnungen. Seine zahlreichen moralischen Schriften, oft in dichterische, besonders allegorische Formen gekleidet, bisweilen satyrisch, aber im Scherz den tiefsten, oft wehmüthigen Ernst verbergend, richten sich immer auf bestimmte einzelne Gegenstände, geben kein zusammenhängendes Ganze. Im Glauben der Kirche stehend, strafte er doch zürnend die unfruchtbare, in Spitzfindigkeiten sich gefallende dogmatische Streitsucht, und wies auf das Eine, was Noth thut, wobei er freilich bisweilen das wissenschaftliche Recht auf klare Erkenntniß des Glaubensinhalts und die Bedeutung der Lehrunterschiede der Kirchen zu gering anschlug, und in der Sehnsucht nach einer sittlichen Reform der Kirche die Wichtigkeit der reinen Lehre zu wenig beachtete und manche Gegner derselben zu harmlos pries. — Der andere ist der ihm geistig verwandte und ihn hoch verehrende Joh. Arndt, († 1621), welcher, ein evangelischer Thomas a Kempis, evangelische Glaubenstreue mit mystischer Innigkeit und praktischem Sittlichkeitseifer verband, und eine tiefgreifende wohlthätige Einwirkung auf das evangelische Volk gehabt hat. Seine „Vier Bücher vom wahren Christenthum," (zuerst 1605—10), außer der „Nachfolge Christi" das verbreitetste deutsche Erbauungsbuch, trägt allerdings bisweilen die mystische Färbung etwas stark auf, darin an Tauler und die deutsche Theologie sich anlehnend, und schwächt die Bedeutung der objectiven Heilsmittel vielfach ab, und legt den Hauptton auf die mystische unmittelbare Vereinigung der Seele mit Gott, aber war doch eine so wesentliche und heilsame Ergänzung zu dem etwas einseitig auf das Theoretische gerichteten theologischen Zeitgeiste, erweckte so mächtig den vielfach erschlafften sittlichen Sinn, daß er in der Geschichte der Sittlichkeit und der praktischen Sittenlehre immer eine hervorragene Stellung einnehmen wird.

Einen an sich unbedeutenden, aber anregenden Versuch einer rein theologischen, von der Dogmatik getrennten Moral machte Georg Calixt in Helmstädt, dessen Epitome theologiae moralis, (p. I. 1634; 1662) nur ein kurzer, unvollständiger, eigentlich nur eine Einleitung gebender Entwurf ist, (vom Zweck der theologischen Moral, von den Principien der Handlungen eines Wiedergeborenen, und von den Gesetzen). Die Moral will den Weg zur Seligkeit, das Thun des schon geistlich wiedergeborenen Christen beschreiben; die Bekehrung selbst wird nur vorausgesetzt. Die Grundlage auch der christlichen Sittlichkeit sind die zehn Gebote, die eine

geoffenbarte Wiederherstellung des ursprünglichen Naturgesetzes sind; der Unterschied der christlichen Sittenlehre von der alttestamentlichen tritt aber zu wenig hervor. In Calixt's Fußtapfen gingen weiter: J. Conr. Dürr in Altdorf, der zuerst eine ziemlich vollständige und gelehrte Moral gab;[1]) er unterscheidet Tugenden gegen Gott, gegen Andere und gegen uns selbst; in Beziehung auf Schauspiele, Scherz u. dgl. zeigt er weniger schroffe Strenge als die reformirten Ethiker; und dieser Unterschied der Auffassung zeigt sich auch bei den andern lutherischen Ethikern, mit Ausnahme der Pietisten. Ferner Gebh. Th. Meier in Helmstädt, dessen gelehrte und gründliche Einleitung in die Moral[2]) zuerst die wissenschaftlichen Vorbedingungen dieser Wissenschaft mit kritischem Scharfsinne untersucht. (H. Rixner, in kürzerer Darstellung, 1690). Aristoteles ist auch in diesen theologischen Moralschriften benützt, ohne aber den theologischen Charakter derselben irgendwie zu beeinträchtigen.

Häufiger als in systematischer Gestalt wurde die Ethik der lutherischen Kirche als Casuistik behandelt, die sich bis ins 18. Jahrh. hineinzieht, und eigentlich nur eine Stoffsammlung für eine spätere wissenschaftliche Zusammenfassung ist. Durch die Casuistik der römischen Kirche veranlaßt, tritt die evangelische in ausdrücklichen Gegensatz zu ihr, bewegt sich, auf dem Grunde der heil. Schrift und der geistlichen Erfahrung, in größerer Sicherheit und Einfachheit, und hält die Mitte zwischen der sophistischen Laxheit der jesuitischen und der schroffen Strenge der calvinistischen Auffassung. Manche dieser Werke enthalten auch viele dogmatische Fragen und ihre Entscheidungen. Die Anordnung schließt sich meist an die Ordnung des Katechismus an; die Antwort wird auf Grund der heil. Schrift gegeben, nächstdem durch die Urtheile der Kirchenväter und späteren Schriftsteller, besonders auch Luthers und der anderen Reformatoren gestützt. Das erste solche Werk ist von Balduin in Wittenberg,[3]) welches eine große Verbreitung gewann. Es behandelt hauptsächlich die casus conscientiae, d. h. solche sittliche Fragen, bei denen das einfache Gewissen nicht sofort und sicher entscheiden, sondern in Zweifel gerathen kann, die also nur durch sorgfältige Erwägung auf Grund des Wortes Gottes entschieden werden können. Er ordnet diese Fälle nach den sittlichen Objecten: Gott, Engel, dem Subject selbst, und andern Menschen. (L. Dunte in Reval gab 1006 Entscheidungen über Gewissensfragen moralischer und

---

[1]) Enchiridion theol. mor. 1662; später als Compend. 1675. 1698 Q.; u. a. Schr.

[2]) Introd. in univ. theol. mor. studium, 1671. Als Anfang einer Ausführung der Moral selbst: Disputt. theol. 1679.

[3]) Tractatus luculentus etc. 1628. 35 u. später.

dogmatischer Art, 1643). Olearius in Leipzig, der schon früher die Moral in Tabellen dargestellt hatte, erörterte gründlich und mit einer bis ins Kleinliche gehenden Genauigkeit in der Unterscheidung der Verhältnisse die Aufgabe und das Wesen der Casuistik, aber ohne sie selbst auszuführen;[1]) ausgeführt wurde sie von Dannhauer,[2]) G. König,[3]) besonders umständlich aber von J. Andr. Osiander,[4]) der auch fast die ganze Dogmatik mit hereinzieht; die moralischen Fälle werden nach dem Dekalog geordnet; bei dem sechsten Gebot z. B. wird die Frage aufgeworfen, ob es in höchster Noth erlaubt sei, Menschenfleisch zu essen? — und gegen die Jesuiten verneint (II, p. 1367). Vorzugsweise auf sittliche Selbstprüfung berechnet ist Mengering's (Superint. in Halle) Scrutinium conscientiae catecheticum d. i. Sündenrüge und Gewissensforschung u. s. w., (3. Aufl. 1686, Q.), nach dem Dekalog in umständlich genauer Gliederung, sittlich ernst und umsichtig, aber auch mit einigen Sonderbarkeiten (z. B. S. 752, vom Tabackrauchen, damals Tabaktrinken genannt). Nur einem Theile nach hierher gehört das umfangreiche Werk: „Consilia theologica Witebergensia, d. i. Wittenbergs geistliche Rathschläge u. s. w." (Frankf. a. M. 1664), welches in einem gewaltigen Folianten Urtheile Luthers und seiner Collegen und Gutachten der Wittenberger Facultät über Lehrpunkte, sittliche und kirchenrechtliche Fragen (auch Ehesachen) enthält. Ähnlich ist das Opus novum quaestionum Practico-Theologicum, (Frankf. 1667, fol.) welches, nach den gewöhnlichen Locis geordnet, 1667 Fragen behandelt; — und Dedekenn, Thesaurus consiliorum theol. et jurid. (1623; verbessert durch Joh. E. Gerhard, (Jena, 1671. 4 fol.); auch die früher schon erwähnten consilia Melanchthons gehören in dieses Gebiet der rechtlich-moralischen Casuistik).

Auch die theologischen „Bedenken" des 18. Jahrh. gehören in diese casuistische Sittenlehre. Unter diesen nehmen die Spenerschen eine eigenthümliche und bedeutsame Stelle ein, und machen, nebst seinen übrigen in das ethische Gebiet fallenden Schriften, einen Wendepunkt der Entwickelung des evangelischen sittlichen Bewußtseins. Ihre Bedeutung ruht weniger in den einzelnen Urtheilen als in den eigenthümlichen Grundgedanken. Spener, an Thomas a Kempis, Andreä und Arndt, zum Theil selbst an Tauler sich anschließend, und auf dem vor jenen betretenen Wege einer sittlichen Besserung der evangelischen Kirche rastlos fortschreitend, hat durch den von ihm ausgehenden Pietismus eine tiefgehende, wohlthätige Be-

1) Introductio brevis in theol. casuisticam, 1694.

2) Liber conscientiae, 2 ed. 1679, 2 t. u. theologia casualis. 1706.

3) Casus consc., Altdorf, 1676. Q. — 4) Theol. casualis 1680, 6 t. Q.

wegung in dem sittlichen Leben und den sittlichen Auffassungen der evangelischen Kirche hervorgebracht; freilich nicht, ohne in einseitiger Hervorhebung des Praktischen die Wissenschaft selbst etwas geringschätzig zu behandeln, und nicht ohne Überschätzung bestimmter äußerlicher Formen der frommen Sittlichkeit und ohne ängstliche Beschränkung der rechtmäßigen Freiheit eines wiedergeborenen Christen. Speners Pia desideria [1]) richten sich wesentlich auf Verbesserung des kirchlichen Lebens, auf stärkere Hervorhebung der Heiligung in der geistlichen Wirksamkeit der Kirche, auf die Heranziehung der Gemeinde zur kirchlichen Selbstthätigkeit, auf erbaulichere Weise des theologischen Lehrvortrages und gegen den Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Seine eigentliche Behandlung des Sittlichen, aber nur in Hervorhebung einzelner Fälle, besonders des innerlichen Lebens, findet sich in den „Theologischen Bedenken,“ [2]) die einen weitgreifenden und für die Kirche heilsamen Einfluß ausgeübt haben.

Spener machte mit der geistlichen Wiedergeburt für das sittliche Leben mehr Ernst als die einseitig auf das theoretische Glauben sich richtende Orthodoxie. Der Mensch des heil. Geistes hat nichts gemein mit der sündlichen Welt und ihrer Lust; sein Gesammtleben fließt aus der neuen, schlechthin heiligen Quelle; weltliche Lust ist ihm etwas Fremdartiges, darum zu Meidendes. Die pietistische Moral unterschied sich zunächst kenntlich durch eine besondere Strenge in Beziehung auf das Gebiet des Erlaubten, indem sie viele weltliche Genüsse, die in der evangelisch-lutherischen Kirche bisher, allerdings allzu harmlos, als Adiaphora, als an sich nicht unerlaubt galten, für schlechthin unstatthaft erklärte, besonders Tanzen, Kartenspiel, Schauspiel, Gastereien, Kleiderpracht und viele andere weltliche Genüsse, Spiele und Vergnügungen; sie leugnet die sittlichen „Mitteldinge“ überhaupt; alles was nicht zur Ehre Gottes geschehe und aus dem Glauben komme, sei Sünde; jene Vergnügungen aber können nicht in frommer Gemüthsstimmung, aus dem Glauben und zur Ehre Gottes geschehen. Dies ist aber nur eine äußerliche Bekundung eines tiefergehenden Gegensatzes gegen die bisher gewöhnliche Auffassung der lutherischen Kirche. Der hohe evangelische Gedanke von der evangelischen Freiheit und von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein hatte allerdings in der Zeit des erschlaffenden Geistes vielfach auf Abwege geführt, und den sittlichen Ernst der Heiligung oft zurücktreten lassen hinter die bloße formale Rechtgläubig-

[1]) Oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evang. Kirche; zuerst 1675, als Vorr. zu Arndt's Postille, später selbständig, oft gedruckt.

[2]) 1700, 1712, 4 B.; Letzte theol. Bedenken, 1711, 3 B.; Consilia et judicia theol. 1709, 3 B.; Außerdem mehrere kleinere Schriften.

keit, und auch dem strengen Ernst der reformirten Kirchenzucht gegenüber bisweilen allzufreisinnig auf die Gestalten des sittlichen Lebens hinblicken lassen und das Gebiet der sittlich gleichgiltigen Dinge ungebührlich erweitert. Es hatte sich der Satz Geltung verschafft: was nicht in der Schrift verboten ist, das ist erlaubt. Es war eine Gegenwirkung eines wahrhaft christlichen Gewissens, was den Pietismus diese etwas leichtfertige Auffassung verwerfen ließ, und jedenfalls war sein entgegengesetzter Gedanke wohl berechtiget: Nichts ist im Leben eines Wiedergeborenen gleichgiltig, sondern Alles ohne Ausnahme muß mit dem neuen, geistlichen Lebensprincip in lebendiger Beziehung stehen, und was eine wahrhafte Anknüpfung an dasselbe nicht zuläßt, das ist nicht gleichgiltig, sondern unchristlich. Der Pietismus mochte in der Anwendung dieses Gedankens vielfach fehlgreifen, dieser selbst hatte der einseitigen Orthodoxie gegenüber sein gutes Recht. Es war ferner der dogmatisch zwar anerkannte, aber ethisch nicht hinreichend betonte Gedanke, daß der Glaube ohne die Werke todt sei, den Spener wieder in den praktischen Vordergrund stellte; auf den rechten Glauben folgt nicht erst, sich anschließend, die Heiligung der Gesinnung und des Lebens, sondern ist in jenem unmittelbar schon mit enthalten; es sind nicht zwei geistliche Lebensströmungen, sondern eine; die sittliche, durch den Glauben gerechtfertigte Persönlichkeit selbst duldet kein Auseinanderfallen des Glaubens und des Ethischen; alles religiöse Leben ist unmittelbar und nothwendig zugleich ein sittliches, hat dieses nicht bloß als ein zweites, nachfolgendes neben sich. Der entartenden Orthodoxie war die Religion zu sehr etwas nur Objectives geworden, von welchem das religiöse Subject nur erfaßt, bewegt, aber nicht völlig durchdrungen wurde; der Pietismus zog sie und ihr göttliches Geistprincip wieder gänzlich in das christliche Subject hinein, um das umgewandelte nun eine neue vom Geist zeugende objective Sittlichkeit schaffen zu lassen. Das christliche Gewissen wird durch den Pietismus geschärft und kräftiger wirksam gemacht; die bisherigen in der lutherischen Kirche geltenden Auffassungen erscheinen ihm nicht als rein gewissenhaft, weil da viele Handlungsweisen seien, die nicht aus dem christlichen Gewissen flossen, mit ihm nicht zusammenhingen.

Die Sittlichkeit des Pietismus ist keineswegs eine überwiegend nach außen thätige, schaffende, ist noch sehr verschieden von der neueren Thätigkeit der inneren Mission, — sondern überwiegend innerlich, auf die sittlich frommen Gemüthszustände des Subjects einseitig gerichtet, nach außen aber sich mehr abweisend, verneinend, interesselos verhaltend; der besonders bei Speners Schülern immer stärker hervortretende asketische Zug ging selbst bis zu einer deutlichen Bevorzugung der Ehelosigkeit vor der Ehe und bis zu einer an Tertullian erinnernde Scheu vor Staatsämtern

und bis zur Verweigerung des Kriegsdienstes. Wenn die orthodoxen Gegner des Pietismus demselben eine unevangelische Werkheiligkeit, eine Hinneigung zu mönchischem Wesen u. dgl. zum Vorwurf machten, so haben sie zwar darin ihm Unrecht gethan und haben die geschichtlich berechtigte Bewegung vergeblich zu bekämpfen gesucht, aber sie haben allerdings an dem Bekämpften trotz aller feindseligen Übertreibungen doch auch die bedenklichen Einseitigkeiten besser gesehen als die eigenen,[1] und nicht durch den Pietismus ausschließlich, sondern auch durch den von ihm aufgeregten Gegenkampf ist das religiös-sittliche Bewußtsein der Kirche weiter gefördert worden.

Die der strengeren Wissenschaft wenig geneigte pietistische Richtung hat in ihrer Reinheit keine bedeutenden ethischen Werke erzeugt; am bedeutendsten sind noch: Breithaupt, theologia moralis (1732 Q.; dritter Th. der Institt. theol.; 1716 ff.), und die moralischen Theile von Joach. Lange's oeconomia salutis (1728). Wirkungsvoller aber waren deren kirchlich volksthümliche Schriften.

§. 38.

Die Sittenlehre der römisch-katholischen Kirche nach der Reformation wurde überwiegend als eine immer reicher und kleinlicher werdende Casuistik behandelt. Die höchste Entwickelung derselben und zugleich die höchste Entartung christlicher Sittenlehre, auch dem sittlichen Inhalte nach, zeigte sich in der oft ins Pelagianische streifenden Sittenlehre der Jesuiten. An die Stelle der unbedingten Geltung der sittlichen Idee tritt hier vielfach die äußerliche Zweckmäßigkeit in Beziehung auf das Wohl der objectiven Kirche als den höchsten Zweck, an die Stelle der festen Auctorität der heil. Schrift und der altkirchlichen Überlieferung die Auctorität einzelner Lehrer, an die Stelle der sittlichen Überzeugung die Probabilität, an die Stelle sittlicher Lauterkeit die sophistische Deutung des sittlichen Gesetzes nach dem jedesmaligen zufälligen Vortheil der Kirche und des Einzelnen und die Lüge der reservationes mentales, an die Stelle des sittlichen Gewissens die verständige und schlaue Berechnung; das Wesen des Sittlichen wird ganz zweifelhaft, und die praktische Anwendung der sittlichen Grundsätze zu leichtfertigem Spiel.

Auf den ersten Blick auffallend ist die ungemeine Fruchtbarkeit der römischen Theologie des 16. und 17. Jahrh. an ethischen Schriften, gegen

[1] Walch, Einl. in die Religionsstreit. d. evang.-luth. Kirche. Bd. 1. 2. 4. 5.

welche die der evangelischen Kirche, besonders der lutherischen, ungemein zurücksteht. Der Gegensatz gegen das Glaubensprincip der evangelischen Kirche veranlaßte die römische zu besonderer Hervorbildung der praktischen Seite, wie ja in dem Jesuitenorden eine bisher in der römischen Kirche unbekannte Thatkraft auftritt, und eben dieser Orden wurde der Hauptträger der römischen Moral.

Die strengere wissenschaftliche Gestaltung der Ethik hielt sich im Allgemeinen streng in dem scholastisch-aristotelischen Gleise. Franz Piccolomini, ein gefeierter Aristoteliker in Italien († 1604), gab eine umfassende und weitläufige Moralphilosophie,[1]) die, auf Aristoteles und Plato ruhend, es zu keiner Selbständigkeit und zu keiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Bewußtsein bringt.

Der seinem ganzen Wesen nach auf die That, auf den Vertheidigungskampf für die römische Kirche sich richtende Jesuitenorden war durch diese seine Grundidee auf die besondere Ausbildung der Moral hingewiesen, und zwar auf eine Moral, deren höchstes Ziel die Ehre Gottes durch die Verherrlichung der sichtbaren Kirche ist. Die meisten jesuitischen Darstellungen der Ethik behandeln überwiegend die nur in mehr oder weniger gegliederte Ordnung gruppirte Einzelfälle, während die nicht so häufige systematische Gestalt durchweg an die Scholastik sich anschließt.[2])

Bald nach der Reformation traten die Jesuiten mit ethischen Werken auf, von denen wir nur die wichtigeren nennen: die Spanier Franc. Toletus, (Cardinal, † 1596, Summa casuum consc., oft gedruckt), Azorio, (Institt. morales, 1600, 3 t., 1625. 2 t.), Vasquez, (Opusc. mor. 1617), Henriquez, (Summa 1613. fol.), Thomas Sanchez, dessen gelehrtes Werk de matrimonio,[3]) hochangesehen, in Erfindung und Besprechung unsauberer Fragen die Gränzen des Moralischen weit überschreitet, und der in seiner weitgreifenden Probabilitätslehre die Grundlagen desselben tief erschütterte; (von ihm ferner: Opus morale, s. Summa casuum, Col. 1614. 2 t.; Consilia, s. opuscula mor. Lugd. 1635, 2 fol.); Franc. Suarez, in zahlreichen, sehr scharfsinnigen Schriften, Alph. Rodriguez, (Exercitium perfectionis etc, 1641 und oft), Antonio de Escobar, einer der bedeutsamsten und angesehensten Casuistiker, (Liber theol. moral. etc. Lugd., 1646 und sehr oft; Universae theol. moral. problemata, Lugd. 1663 sq. 7 fol.), Gonzalez, (fundamentum theol. moralis, 1694, Q.),

---

[1]) Universa philosophia de moribus, Venet. 1583. fol. Frkf. 1595. 1627.

[2]) Perrault, Morale des Jes. 1667, 3 t.; Ellendorf, die Moral u. Politik der Jesuiten, 1840, — nicht hinreichend wissenschaftlich verarbeitet. (Crome) Pragm. Gesch. d. Mönchsorden, 1770, Bd. 9 u. 10.

[3]) Genuae, 1592; Antv. 1614, 3 fol.; Norimb. 1706.

die Italiener: Tamburini, Filliucci, (moral. quaest., 1622, 2 fol.), die Franzosen: Bauny, Raynauld, die Deutschen: Layman, (theol. mor. 1625, 30 und sehr oft), Busembaum in Münster, dessen Medulla casuum consc. seit 1645 über 50 Auflagen erlebt hat,[1]) ein geschicktes, klares, gedrängtes Handbuch in einigermaßen systematischer Ordnung, in dem Orden fast überall maßgebend, obgleich vielfach angefochten, selbst von den Päpsten, und in einigen Ländern verboten; — die Niederländer: Leonh. Leß, (in mehreren Werken) und Besser (de concientia, 1638, Q.).

Der eigenthümliche Charakter der jesuitischen Moral ruht auf dem Zweck des Ordens überhaupt: Rettung der durch die Reformation in ihren Grundfesten erschütterten Kirche als der Braut Christi, und darum Rettung der Ehre Gottes in der dringendsten Gefahr. In einem Kampfe auf Leben und Tod ist man nicht bedenklich in der Wahl der Mittel, und in jedem Kriege gilt bei vielfachen Verletzungen des gewöhnlichen Rechtes der Satz: der Zweck heiliget das Mittel. Rettung der römischen Kirche um jeden Preis ist die Aufgabe, und sollte selbst ein Bund gemacht werden mit den finsteren Mächten der sündlichen Welt, mit den Leidenschaften und sündlichen Neigungen der ungeheiligten Menge. Der eine ausschließlich ins Auge gefaßte Zweck läßt die geordnete Gesammtheit der sittlichen Zwecke zu bloßen Mitteln herabsetzen, und die sittlich beschränkte Auffassung jenes einen Zweckes führt von selbst zu sittlich unstatthaften Mitteln. Nicht die wirkliche, sichtbare Kirche wird an der Idee der wahren Kirche gemessen, sondern an jener werden alle sittliche Ideen gemessen. Die Jesuiten waren sich bewußt, eine wesentlich neue Erscheinung des kirchlichen Lebens zu sein, auf rein menschlicher Erfindung und Thatkraft zu ruhen; es darf daher nicht befremden, wenn in ihrer Moral die menschliche Erfindung und die menschliche Auctorität in den Vordergrund tritt. Die ausgesprochene Meinung eines Kirchenlehrers begründet eine rechtmäßige sittliche Entscheidung. Die ewigen und objectiven Grundlagen des Sittlichen werden mit der subjectiven Auffassung einzelner hervorragender Personen vertauscht. Die dadurch sich ergebenden Widersprüche machen das einzelne Subject um so ungebundener, weisen es auf die eigene beliebige Entscheidung an. Dazu kommt die Disciplin; der geforderte unbedingte Gehorsam gegen die Befehle der Oberen ersetzt das persönliche Gewissen und durchschneidet dessen Kraft; es wird zur Ordenspflicht, kein persönliches Gewissen zu haben, sondern das eigene sittliche Bewußtsein unbedingt und blind dem allgemeinen Ordensgewissen zu unterwerfen; ein Gesammtgewissen ist aber meist ein schlechtes, und am schlechtesten, wenn

---

[1]) Ausführlicher bearbeitet v. La Croix, 1710, 9 t. Col. 1729, 2 fol. u. öfter.

es von einem einzigen Subject vertreten wird; da deckt sich dieses durch die Gesammtheit und diese durch jenes. Der Jesuit gewöhnt sich so von Anfang an, der Auctorität eines hervorragenden Mannes blindlings zu folgen, und der Probabilismus ist in seiner sittlichen Weltanschauung das sich von selbst Ergebende.

Das also ist das Charakterzeichen jesuitischer Moral, daß sie an die Stelle des ewigen objectiven Grundes und Maßstabes des Sittlichen das subjective Meinen, an die Stelle eines unbedingten, ewigen Zweckes einen nur bedingungsweise geltenden setzt, die Vertheidigung der wirklichen, sichtbaren Kirche gegen alle Anfechtungen, an die Stelle des sittlichen Gewissens die Berechnung der jedesmaligen Zweckmäßigkeit behufs jenes als höchsten geltenden Zweckes, daß sie das an sich und schlechthin Geltende durch weitgreifendes Individualisiren zu verwirklichen sucht, damit aber dasselbe an das individuelle Subject wegwirft.

Wenn die Jesuitenmoral als lax, als allzunachgiebig gegen weltliche, sündliche Neigungen und Leidenschaften erscheint, so ist dies nur die eine Seite. Ordensbrüdern, deren erste Regel das vollkommene Verzichten auf eigenen Willen und eigne Meinung und Entscheidung, der unbedingte Gehorsam gegen jeden Befehl der Oberen ist, die thatsächlich in der Mission die großartigsten Thaten vollbracht, und heldenmüthige Märtyrer zahlreich unter sich zählen, scheint eine bloß weltlich-laxe Moral im gewöhnlichen Sinne sehr wenig zu entsprechen. Jene Laxheit nach einer Seite hin ruht durchaus nicht auf bloßem Weltsinne, auf Wohlgefallen an der Weltlust, sondern folgt einerseits von selbst ebenso wie jene Schroffheit aus der subjectiv-willkürlichen Voraussetzung des ganzen Ordens, aus dem Mangel einer objectiven, festen Grundlage, und ruht andrerseits durchaus auf Berechnung, ist selbst kluges Mittel zum Zweck, soll, besonders gegenüber den Großen und Mächtigen der Erde, — was unter Umständen auch die Volksmassen sein können, — Liebe zu der Kirche, der milden, freundlichen, nachgiebigen Mutter erwecken; und diese Zugeständnisse an die Welt traten den strengeren sittlichen Auffassungen der evangelischen Kirche, besonders der zum Theil schroffen Kirchenzucht der reformirten gegenüber; der Gegensatz war lockend.

Das von den Jesuiten im Interesse der Kirchenherrschaft eifrig verfolgte Ziel, die seelsorgerischen Väter und Gewissensräthe besonders bei den hervorragenden Männern und Frauen zu sein, erforderte einerseits, daß die Jesuiten selbst die möglichst hohe Auctorität in der Moral würden, — und darum mußten sie die litterarischen Stimmführer derselben werden, — und andrerseits, daß diese Moral zu jenem Zweck geeignet gestaltet würde, sich nicht unangenehm und unbequem mache, sondern mög-

lichst elastisch den verschiedensten Bedürfnissen angepaßt werden könne, als „ein goldenes Netz, um Seelen zu fangen," wie die Jesuiten ihre Geschmeidigkeit selbst nannten. Je feiner und verschlungener das Geäder der casuistischen Moral wurde, um so unentbehrlicher wurden die kunstverständigen Gewissensräthe, oder richtiger Gewissensadvokaten; je mehr Steige und Hinterpforten sie in Gewissensverlegenheiten anzugeben wußten, um so schätzbarer und einflußreicher wurden sie. Dies erklärt die Ausdehnung und die Beschaffenheit der Jesuitenmoral. Die Gewöhnung an die schlüpfrigen, abschüssigen Wege und das Wohlgefallen an der Pfiffigkeit der sophistischen Beweisführungen für sittlich auffallende Behauptungen führte von selbst unvermerkt weiter bergab. „Accomodation" war das Zauberwort, welches eine überraschend reiche Welt von Sittenregeln eröffnete. Die Beichte bei den Jesuiten war die am wenigsten beschwerlich fallende, und nirgends war für die zu Gewinnenden so leicht die Absolution zu erlangen, die Buße und Genugthuung abzuschütteln, und dies nicht bloß thatsächlich, sondern grundsätzlich. Die Buße soll so leicht als möglich gewählt werden; der Beichtiger kann dem Beichtenden als Buße das auflegen, was dieser an demselben Tage oder in derselben Woche Gutes thun oder Übles erleiden werde; die Buße kann, wenn ein genügender Grund da ist, auch durch einen Andern für mich geleistet werden u. dgl.[1]) Es hat auch in den meisten Fällen nicht viel auf sich, wenn der Absolvirte die auferlegte Buße ganz unterläßt.

Die Ausbildung der Jesuitenmoral ist durchaus nicht etwas wesentlich Neues; die Grundlagen waren schon lange vorhanden; sie hat nur auf denselben weiter gebaut. Die pelagianisirende Auffassung der Tüchtigkeit des menschlichen Willens und der Verdienstlichkeit der äußerlichen Werke lag schon der ganzen Mönchsheiligkeit zu Grunde, und die Jesuiten gingen nur einen Schritt weiter, wenn sie im Gegensatze zu Thomas Aquin oft fast ganz wie Pelagius lehrten. Die fester Grundsätze entbehrende frühere Casuistik hatte bereits den sittlichen Boden gelockert, das allzuviele Klügeln über einzelne, zum Theil künstlich ersonnene Fälle hatte das schlichte sittliche Bewußtsein getrübt; der Probabilismus war schon zu Costnitz ausgesprochen und praktisch vielfach geltend gemacht worden. Das Verflochtensein der Kirche mit dem grade damals vielfach wirren Staatswesen, mit den weltlichen Leidenschaften und Ränken, und ihre sehr weltlichen Kämpfe gegen den weltlichen Staat hatten die Lauterkeit des kirchlichen Gewissens schon längst aufgehoben, und der Grundsatz: der Zweck

---

[1]) Filliucci, moral. quaest. I, tract. 6, c. 7. Escobar, liber th., VII, 4, c. 7. (bes. n. 181. 182.), vergl. Ellendorf, 263 ff. 312 ff.

heiliget das Mittel, war schon lange in praktischer kirchlicher Anwendung und Geltung, bevor er von den Jesuiten ausgesprochen wurde; und die an sich nicht unrichtige Unterscheidung von verzeihlichen und von Todsünden bot leichte Gelegenheit, das Gebiet der ersteren durch Beschränkung oder leichte Umwandlung des andern ins Unbestimmte zu erweitern; zumal der mit der Ergiebigkeit immer bereitwilliger gespendete Ablaß auch das Gebiet der Todsünden zu einem weniger zu fürchtenden machte, wenigstens für die, denen die Schlüssel zu des Ablasses Schatzkammern zu Gebote standen; und für diese vorzugsweise galt ja auch die Weitherzigkeit der Jesuitenmoral. Freilich mit dem sittlichen Bewußtsein der alten Kirche mochte die Jesuitenmoral nicht stimmen; dessen waren sich ihre Vertreter auch wohl bewußt, und sie machten kein Hehl daraus, daß sie für die Moral die altkirchliche Tradition nicht als maßgebend anerkennen möchten, vielmehr eine neue Tradition begründen wollten.

Das Hauptmittel zu dem Zweck der Erleichterung der sittlichen Pflicht war die sogenannte moralische Probabilität, die Wahrscheinlichkeit, indem nämlich in sittlich zweifelhaften Fällen das Ansehen einiger großen kirchlichen Lehrer oder auch nur eines einzigen, (wenn dieser ein doctor gravis et probus ist), hinreicht, um eine sententia probabilis über eine sittliche Handlungsweise zu haben, also um ihre Ausübung zu rechtfertigen, selbst wenn hundert andere ebenso große oder noch größere Auctoritäten entgegengesetzt urtheilen, und selbst wenn die befolgte Meinung an sich falsch wäre, ja — nach Einigen, — selbst dann, wenn jener Lehrer selbst sie nur für sittlich möglich erklärt hätte, ohne sie wirklich zu billigen. Sobald ich also für eine mir selbst verdächtige oder selbst unrecht erscheinende Handlungsweise die zustimmende Meinung einer kirchlichen Auctorität, natürlich am besten bei den Jesuitenlehrern selbst, auftreiben kann, so bin ich durch dieselbe vollständig gedeckt.[1]) Daß in solcher Weise die einander entgegengesetztesten Handlungsweisen gleichsehr gerechtfertigt werden können, das wußten die Jesuiten sehr gut, und Escobar sah in der thatsächlichen Verschiedenheit der Ansichten über das Sittliche den Glanz der göttlichen Vorsehung herausleuchten, weil dadurch das Joch Christi auf so angenehme Weise leicht gemacht werde.[2]) Obwohl der Probabilismus nicht von allen Jesuiten so maßlos ausgedehnt wurde, so war er doch die entschieden herrschende Lehre, und als der Ordensgeneral Gon-

[1]) Laymann, theol. mor. 1625, I, p. 9. Escobar, liber th., prooem., exam. 3. Bresser, de consc. III, c. 1. squ., und bei fast allen andern.

[2]) Quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur; (Univ. theol. mor. t. I, lib. 2, 1, c. 2. bei Crome, X. 182.

zalez 1694 ihn mißbilligte, wollten Einige ihn wegen Irrlehre abgesetzt wissen, und nur der Schutz des Papstes rettete ihn.[1])

Der Probabilismus ist nicht ein bloß zufällig ergriffenes Mittel, sondern ist selbst eine fast nothwendige Folgerung aus dem geschichtlichen Wesen des Jesuitismus. Ist der Orden selbst weder auf Grund der heil. Schrift noch der altkirchlichen Überlieferung entstanden, sondern schlechterdings nur durch die kühne Erfindungskraft eines die Schranken der kirchlichen Wirklichkeit durchbrechenden einzelnen Menschen, so liegt es ihm auch nahe, die Auctorität des einzelnen, geistig irgendwie hervorragenden Subjectes zur höchsten bestimmenden Macht zu machen, und die geschichtliche, objective Gestaltung des sittlichen Bewußtseins hinter diese zurückzustellen. Gelang es, die gelehrten Moralisten zur bestimmenden sittlichen Auctorität zu erheben, so waren die Jesuiten die Herren der Welt, denn sie waren die vorzüglichsten Doctores. Lösten sie auch den Fragenden von so manchen lästigen Fesseln der gebietenden Pflicht, führten sie ihn auch in der Wahl zwischen entgegengesetzten Auctoritäten zur subjectiven Willkür der Entscheidung, so war doch das erreicht, daß er die Jesuitenpriester als seine befreienden Meister anerkannte. — Als eine bloße Folgerung aus dem römischen Traditionsprincip kann man den Probabilismus durchaus nicht erklären; denn nicht die Auctorität der Kirche, sondern die einzelner Lehrer ist das Entscheidende, auch nicht etwa die Mehrheit der Auctoritäten, sondern es steht ausdrücklich frei, der geringeren Auctorität gegen die größere zu folgen,[2]) und sich die unter mehreren am meisten zusagende auszuwählen, selbst wenn sie die weniger probable ist.[3]) Daher darf sich auch nicht etwa der Beichtvater den probabeln Meinungen der Beichtenden gegenüber auf andere und höhere Auctoritäten berufen, sondern muß jene, wenn er sie auch für ganz falsch hält, anerkennen,[4]) und ein um sittlichen Rath befragter Doctor braucht denselben nicht ausschließlich nach seiner eigenen Meinung zu ertheilen, sondern kann auch die der seinigen widersprechende Meinung eines Andern anrathen, si forte haec illi (dem Fragenden) favorabilior seu exoptatior sit; er kann also auf dieselbe Frage verschiedenen Leuten ganz entgegengesetzte Antwort ertheilen, „nur muß er dabei Discretion und Klugheit bewahren.“[5]) Manche gehen soweit, zu behaupten, daß ich nicht bloß der mir am meisten probabeln Meinung zu folgen habe, sondern auch der, von der ich es nur für probabel

[1]) Wolf, Gesch. d. Jesuiten, 1, 173.

[2]) Escobar, th. mor., Prooem. III, n. 9, u. viele Andere.

[3]) Sanchez, Op. mor. I, 9, n. 12 ff. n. 24.

[4]) Escobar, a. a. O. n. 27; Laymann, I, p. 12; ebenso Diana, Summa, 1652, p. 216. — [5]) Laymann, I, p. 11.

halte, daß sie probabel sein könne (Tamburini). — Wie verträgt sich aber die Probabilitätslehre mit der katholischen Lehre von dem zu allem kirchlich Giltigen nothwendigen kirchlichen Consensus? Was, antwortet Bauny, Lehrer in gedruckten Büchern lehren, das hat auch die Zustimmung und Genehmigung der Kirche, wenn sie es nicht ausdrücklich für ungiltig erklärt.

Der Probabilismus gefährdet als bloßes Formalprincip zwar an sich schon in hohem Grade die Sittlichkeit, setzt an die Stelle des sittlichen Gewissens die individuelle, willkürlich ergriffene Auctorität und wiegt die Seele in falsche Sicherheit, aber es wäre möglich, daß die Gefahr dieses Principes sich nicht verwirklichte, indem man voraussetzen könnte, daß die theologischen Auctoritäten in allen wesentlichen sittlichen Gedanken unter einander und mit der heil. Schrift übereinstimmten und nur für mehr äußerliche, unwichtige Fragen einige Verschiedenheit zeigten. Dann würde die Verkehrtheit des formalen Principes durch die Wahrheit des materialen Inhaltes einigermaßen ausgeglichen. Es fragt sich also: was lehren die als sittliche Orakel hingestellten Doctoren positiv von dem Sittlichen?

Man würde sich getäuscht finden, wenn man in den betreffenden Moralschriften etwa bloß die offene Weltmoral der sittlichen Gleichgiltigkeit, Selbstsucht und Genußsucht suchen wollte, im Gegentheil machen sie oft peinlich genaue und strenge Vorschriften, besonders in kirchlicher Beziehung, also daß sich die evangelische Freiheit eines Christenmenschen davon vielfach gar sehr beengt fühlen würde. Aber man muß da unterscheiden zwischen der gewöhnlichen Volksmoral, so zu sagen zum Hausbedarf — und wohl auch zur Schau, — und zwischen der höheren Moral, die sich auf die Zwecke des Jesuitenordens, also auf die Förderung der römischen Kirche bezieht, und die überwiegend von den Notabeln in Kirche und Staat, also auch von den Jesuiten selbst ausgeübt wird.

Der halbpelagianischen Abschwächung der sündlichen Verderbniß entspricht andrerseits eine Herabsetzung der sittlichen Anforderungen an den Menschen; dem natürlichen Menschen werden weiche Polster gebettet. Wir sind nicht verpflichtet, unser ganzes Leben hindurch Gott in vollem Sinne des Worts zu lieben, nicht einmal alle fünf Jahre, sondern vorzugsweise nur am Ende des Lebens.[1]) Ja der französische Jesuit Ant. Sirmond leugnet die Verpflichtung zur Liebe gegen Gott überhaupt; es reiche hin, die übrigen Gebote zu erfüllen und Gott nicht zu hassen;[2]) und er fand in seinem Orden lebhafte Zustimmung. Ebenso wird die Nächstenliebe, besonders die Feindesliebe, auf eine den vorchristlichen, heidnischen Auffassungen entsprechende Stufe herabgesetzt, und selbst die Kindespflichten

[1]) Escob., I, 2, n. 7. squ.; V. 4, n. 1. squ. — [2]) Defensio virtutis, I, 1.

geringer geachtet, als es bei den Chinesen der Fall ist. Das vierte Gebot wird dadurch erfüllt, daß man den Eltern alle schuldige Ehre erweist, auch ohne sie zu lieben; denn die Liebe ist in dem Gebote nicht gefordert. Sich seiner Eltern schämen, sie von sich entfernen, fremd gegen sie thun u. dgl. ist keine schwere Sünde, dagegen ist es dem Sohne gestattet, den Vater wegen Ketzerei bei der Inquisition anzuklagen (Busenb.). Einige erklären es sogar für gestattet, daß ein Sohn des Vaters Tod wünsche oder über den erfolgten Tod sich freue, weil ihm nun das Glück der Erbschaft zufällt. (Tamburini, Vasquez). Rache aus Bosheit ist zwar verboten, nicht aber Wiedervergeltung zur Rettung der Ehre.

In Beziehung auf die sittliche Zurechnung und Beurtheilung wird im Interesse der Erleichterung des sittlichen Verdienstes von den meisten Lehrern der merkwürdige Unterschied gemacht, daß die dem göttlichen Gesetz entsprechende Handlung als solche gut und verdienstlich sei, ohne daß dazu die gute Absicht erforderlich wäre, dagegen eine Sünde nur da ist, wo auch wirklich die Absicht des Sündigens ist. Ist also die Absicht eine gute, d. h. das Heil der Kirche befördernde, so kann die zu ihrer Ausführung dienende That nicht sündlich sein; der Zweck heiliget das Mittel; und eine Todsünde kann nur da sein, wo der Mensch im Augenblicke der That die bestimmte Absicht, das Böse zu thun, und eine vollkommene Kenntniß desselben hat. Leidenschaft und böse Gewohnheit verdunkeln die letztere, machen also die Sünde zu einer verzeihlichen, ebenso böses, gewichtiges Beispiel,[1]) und eine probable Meinung hebt auch eine Todsünde gänzlich auf. Bei einer geringfügigen Sache ist auch eines göttlichen Gesetzes Übertretung keine Todsünde. Unwissenheit über das Gesetz entschuldiget die Todsünde, und unbesiegbare Unwissenheit soll der Beichtvater durch Schweigen schonen. Reue über begangene Sünde ist zwar zur Vergebung derselben nothwendig, aber schon ein sehr geringer Grad derselben reicht hin, oder der Wille, sie zu haben, oder die Furcht vor der ewigen Strafe; und bei wiederholten Sünden genügt es, über eine derselben Reue zu empfinden, wenn nur alle gebeichtet werden; ja es reicht hin, daß ich Schmerz empfinde nicht über die Sünde, sondern über die schlimmen Folgen derselben, z. B. Krankheit, Unehre u. s. w.;[2]) es ist also nicht zu verwundern, wenn einige Doctores im Gegensatze zu andern behaupten, es reiche zur Erlangung der Absolution hin, Reue zu empfinden über den Mangel an Reue (Sa, Navarra). Thatsächliche Besserung braucht nicht unmittelbar auf die Reue zu folgen, da ja eben die Gewohnheit des

[1]) z. B. Laymann, 1, 2, c. 3; I, 9, 3. Escob., I, 3, n. 28: consuetudo absque advertentia (Aufmerken) lethale peccatum non facit.

[2]) Escob., tr. 7, 4. c. 7.

Sündigens dasselbe zu einem verzeihlichen macht. Erlaßliche Sünden, — und dies Gebiet ist nach den Jesuiten ungewöhnlich groß, — brauchen nicht bloß nicht gebeichtet zu werden, sondern es ist bei dem Bußsacrament nicht einmal nöthig, sie zu bereuen und den Vorsatz zu haben, sie zu meiden (Tamburini).

Nicht ohne Grund berühmt sind in der Jesuitenmoral die Capitel von der Lüge, von der geschlechtlichen Sünde und vom Morde. Zweideutige Worte darf man absichtlich in einem Sinne gebrauchen, von dem man weiß, daß der Hörende ihn anders versteht; und man darf zu einem rechtmäßigen Zweck z. B. zur Selbstvertheidigung, oder um eine Tugend zu üben, Aussagen thun, die ihrem Wortlaut nach ganz falsch sind, und den wahren, wenn auch entgegengesetzten Sinn nur durch verschwiegene Zusätze empfangen, (restrictio s. reservatio mentalis); dazu werden von den Moralisten merkwürdige Anleitungen gegeben.[1]) Versprechungen verpflichten nur dann zur Erfüllung, wenn man bei dem Versprechen wirklich die Absicht der Erfüllung gehabt hat.[2]) Der Eidschwur bindet daher auch nur, wenn man ihn ernstlich gemeint hat, sonst ist er als bloßes, zwar tadelnswerthes, aber nicht verpflichtendes Spiel zu betrachten (Sanchez, Busenbaum, Escobar, Leß), und wissentlich Jemanden, der aber in gutem Glauben handelt, zum falschen Schwur verleiten, ist keine Sünde, da ja dieser unwissentlich falsch Schwörende damit nichts Böses thut;[3]) aus übler Gewohnheit falsch schwören, ist nur eine verzeihliche Sünde. Schwört Jemand, er werde nie Wein trinken, so sündigt er nur dann schwer, wenn er viel trinkt, aber nicht, wenn es nur wenig ist (Escobar). Wer vor Gericht schwört, er werde alles, was er wisse, aussagen, ist nicht verbunden zu sagen, was er allein weiß (Leß).

Die geschlechtlichen Verhältnisse sind von den Jesuiten in einer so unsittlich umständlichen Genauigkeit besprochen, daß die sonst nirgends wieder so vorkommende Leichtfertigkeit der sittlichen Beurtheilung um so strafbarer wird.[4]) Ein Mädchen, welches zum ersten Mal Unzucht getrieben, ist selbst dann, wenn sie noch unter elterlicher Aufsicht steht, nicht genöthigt, jenen Umstand, (daß es der erste, also schwerere Fall ist,) in der Beichte anzugeben, denn die frei einwilligende Jungfrau thut weder sich, noch den Eltern Unrecht, da sie über ihre jungfräuliche Reinheit die

---

[1]) Sanchez, opus mor. III, 6, 12 squ. vergl. Ellendorf, S. 42 ff.; 52 ff.; 124 ff.; 157 ff.; Crome, X. 242 ff. — [2]) Escob. III, 3. n. 48.

[3]) Escob. I, 3. n. 31.

[4]) Escob. I, 8. V, 2. Busenb. III, 4; bes. Sanchez, de matrim.; vergl. Ellendorf, 30 ff.; 95 ff.; 288 ff.; 331 ff.

Verfügung hat (quum sit domina suae integritatis virginalis).[1]) Für alle möglichen Arten der Unkeuschheit finden sich Milderungen und Entschuldigungen; und Tamburini setzt sogar mit großer Genauigkeit die Taxen für feile Dirnen fest. Die Erörterungen der Moralisten über diese Gegenstände sind vielfach so unsauberer Art, daß das dem Werke des Sanchez (t. 2) beigefügte Urtheil des bischöflichen Censors, summa voluptate perlegi, fast allzu naiv klingt.

Bei der Lehre vom Morde hatten die Jesuiten die Aufgabe, sich an die damaligen sittlichen Begriffe der südeuropäischen Völker anzuschmiegen, und so haben sie eine kunstvoll ausgedachte Mordmoral zu Stande gebracht.[2]) Ermordung eines Menschen, selbst eines unschuldigen, kann unter Umständen erlaubt sein, nicht etwa bloß bei der Nothwehr, sondern auch in andern Fällen; z. B. bei schwerer Beleidigung, weil der Beleidigte sonst für ehrlos gilt; selbst wenn der Beleidigte ein Mönch oder Geistlicher ist, darf er, nach Einigen, den Gegner tödten (Esc. a. a. O. c. 3; Leß u. A.); und der von einigen andern Jesuiten vertheidigte Amicus (l'Ami) stellte es als bestimmte Lehre auf, daß jeder Geistliche oder Mönch befugt sei, einer beabsichtigten Verläumdung oder ehrenrührigen Anschuldigung durch einen Mord zuvorzukommen;[3]) und dies wurde ausdrücklich auf den Fall angewandt, wo ein Mönch die Aussage seiner Buhlerin fürchten muß. Wenn ein vor dem Feinde fliehender Reiter nicht anders sich retten kann, als ein im Wege liegendes Kind oder einen Bettler zu überreiten, so ist ihm das Tödten dieser Unschuldigen erlaubt, nur dann nicht, wenn das Kind ein noch ungetauftes ist (Esc. c. 3, 52). Tödtung bei Nothwehr ist selbst dann erlaubt, wenn der sich Wehrende bei einem Vergehen ertappt wird, und sogar, wenn sie beabsichtigt ist, z. B. wenn der beim Ehebruch Ergriffene den beleidigten Gatten tödtet (Esc. I, 7. c. 2, 5, 13; 3, 35; I, 8, n. 61). Eine Frau darf ihren Gatten erdolchen, wenn sie bestimmt weiß, daß ihr dieses Schicksal von ihrem Gatten droht und sie keine andere Rettung weiß (Leß). Wer ein Verbrechen heimlich begangen hat, darf den einzig darum wissenden Zeugen, der ihn anklagen will, tödten, weil jener zur Anklage nicht aufgefordert ist; doch hat das bürgerliche Recht dieser probabeln Meinung nicht beigestimmt (Escob. I, 7. n. 39). Wer ohne seine Schuld einen Zweikampf annehmen oder anbieten muß, thut klug, seinen Gegner durch heimlichen Mord zu beseitigen, denn da-

---

[1]) Escobar, liber etc. princ. II, n. 41; ebenso Bauny.

[2]) Bes. Escobar, I, 7. vergl. Ellendorf, 72 ff.

[3]) De jure et justitia, V. sect. 7, 118. vergl. Diana, t. VIII, resol. 13. p. 77, (ed Venet. 1728), u. Escob. 1, 7. n. 46.

durch schützt er sich selbst vor dem Angriff und den Gegner vor einer schweren Sünde.[1]) Escobar will den, der seinen Feind meuchlings mordet, nicht wie die gewöhnlichen Mörder vom Asylrecht ausgeschlossen wissen (6, 4, n. 26). Nach einigen Lehrern, — (die meisten sind aber dagegen), — darf eine Schwangere ihre Frucht abtreiben, um der Schande zu entgehen.[2]) Nach Azor darf ein Arzt eine minder sicher wirkende Arznei reichen, auch wenn er eine sicherere besitzt, selbst wenn es wahrscheinlicher ist, daß jene schadet, denn er hat doch einige Probabilität für sich.[3]) — Die kirchengeschichtlich berühmt gewordene Lehre von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes brauchen wir nur zu erwähnen, ebenso die bis ins Demagogische fortschreitende Lehre von dem bloß bedingungsweise geltenden, rein menschlichen Rechte der Fürsten und dem Rechte der Widersetzlichkeit von Seiten des Volkes als eines souveränen.[4]) In dieser politischen Beziehung ist besonders berüchtigt das Werk des spanischen Jesuiten Mariana (de rege, 1598 u. 1605), wonach ein König, welcher die Religion oder die Gesetze des Staats umstürzt, von jedem seiner Unterthanen offen oder durch Gift getödtet werden darf; der Mörder, auch wenn ihm der Versuch mißlingt, macht sich bei Gott und Menschen verdient und erwirbt unsterblichen Ruhm. Diese revolutionairen Lehren hauptsächlich haben den Orden zu Fall gebracht; die sonstige Moral hätte man sich viel lieber gefallen lassen.

Die Grundsätze der Jesuiten verbreiteten sich wuchernd auch über den Kreis dieses Ordens hinaus, wie die umfangreichen Werke des Sicilianers Antonius Diana (Clericus Regularis),[5]) zeigen, welcher den Probabilismus in seiner schlimmsten Gestalt lehrt. „Man darf nach einer wahrscheinlichen Meinung handeln und die wahrscheinlichere verlassen; der Mensch ist nicht verpflichtet, dem Vollkommneren und Sichereren zu folgen, sondern es ist genug, dem Sicheren und Vollkommenen zu folgen; es wäre eine unerträgliche Last, wenn man verpflichtet wäre, die wahrscheinlicheren Meinungen zu erforschen“ (Summa, p. 214). In Beziehung auf den Mord lehrt er wie Escobar (p. 212); auch den, der meine Ehre angreift, darf ich tödten, wenn meine Ehre nicht anders gerettet werden kann (p. 210). „Wenn Jemand sich eine große Sünde vorgenommen hat, so darf man ihm eine geringere anrathen, weil ein solcher Rath sich nicht

[1]) Sanchez, Opus mor. II, 39, 7.

[2]) Crome, X, 229. Escob., I, 7. n. 59. 64.

[3]) Bei Escob., princ. III, n. 25, der dies aber mißbilligt.

[4]) Perrault, II, 304 ff.; Stäudlin, 503; Ellendorf, 360 ff.

[5]) Coordinatus, s. resolutiones morales, Antv. 1645, 4 fol., Lugd. 1667, 9 fol., Venet. 1728, 10 fol., u. oft; Summa Diana, Lugd. 1652, Q.

schlechthin auf ein Böses bezieht, sondern auf ein Gutes, nämlich die Vermeidung eines Schlimmeren;" z. B. wenn ich Jemand von einem beabsichtigten Ehebruch nicht anders abbringen kann, als daß ich ihm statt desselben zur Hurerei rathe, „so ist es gestattet, ihm die Hurerei anzurathen, nicht, insofern sie eine Sünde ist, sondern insofern sie die Sünde des Ehebruchs verhütet;" Diana beruft sich dabei auf viele ebenso urtheilende Jesuiten-Doctores.[1]) — In solcher Entartung scheint er nur noch von dem spanischen Cistercienser Lobkowitz übertroffen worden zu sein,[2]) welcher das sittliche Bewußtsein skeptisch zersetzt, nichts für an sich böse erklärt, sondern nur darum, weil es grade verboten sei; Gott könne eben darum auch von allen Geboten dispensiren (vergl. oben S. 166), z. B. Hurerei und andere Unzuchtsünden gestatten, denn alle diese seien an sich nichts Böses. Mönche und Geistliche dürfen die von ihnen gemißbrauchte Frauensperson tödten, wenn sie von ihr Gefahr für ihre Ehre fürchten. Er erklärt sich ausdrücklich und entschieden für die Auffassungen der Jesuiten.

Die Moral der Jesuiten ist nicht gradezu die der römischen Kirche; manche ihrer weitergehenden Sätze sind von letzterer verworfen worden, und selbst die neueren Jesuiten finden es gerathen, die frühere Moral nicht mehr ganz zu vertreten. Dennoch aber ist der Jesuitismus wie seine Moral die letzte folgerichtige Gestaltung der gegen das Evangelium sich sträubenden Kirche, wie der freilich von jenem sehr verschiedene Talmudismus die nothwendige Gestaltung des gegen den Erlöser sich sträubenden Judenthums. Es ist das Setzen menschlicher Willkür und Auctorität an die Stelle des unbedingt giltigen, geoffenbarten Gotteswillens. Hatte der frühere Katholicismus das göttliche Gesetz durch selbsterfundene, asketische Werkheiligkeit scheinbar zu größerer Strenge gesteigert, eine höhere sittliche Vollkommenheit als die von Gott geforderte erstrebt, so setzte der Jesuitismus mit gleicher Machtvollkommenheit aus Rücksicht auf die Zeitverhältnisse das sittliche Gesetz auf ein Geringstes herab, begnügte sich mit einer viel geringeren sittlichen Vollkommenheit, als das göttliche Gesetz fordert, und suchte künstliche Erleichterungsmittel desselben. Die Jesuitenmoral ist der andere Pol der mönchischen; was diese zu viel fordert, fordert jene zu wenig. Die mönchische Sittlichkeit wollte Gott gewinnen für die sündenvolle Welt, die jesuitische will die sündige Welt gewinnen, zwar nicht für Gott, aber doch für die Kirche. Jene sagte, obwohl nicht in evangelischem Sinne, zu Gott: „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts

[1]) Resol. moral. Venet. 1728, t. 7. p. 233. (tract. 5, resol. 34).

[2]) Theol. mor. 1645. 1652; ich habe das Werk nicht erlangen können; vgl. Perrault, a. a. O. I, 331 ff.

nach Himmel und Erde;" die jesuitische sagt ungefähr dasselbe, aber zur Welt, besonders zu der vornehmen und mächtigen. Jene wendet in zürnender Verachtung von dem weltlichen Leben sich ab, weil dieses von Sünde durchzogen ist, diese nimmt dasselbe weitherzig in sich auf, und läßt die Schuld verschwinden, indem sie dieselbe leugnet. Die Jesuiten stellen freilich auch einen Mönchsorden vor, aber dieser ist nur Mittel zum Zweck, und gleicht den anderen ehrlicheren etwa wie Reinecke dem frommen Pilgrim, und die bekannte Feindseligkeit der älteren Orden gegen diesen glänzend aufsteigenden neuen war nicht bloße Eifersucht, sondern ein sehr natürliches und meist ein sittliches Widerstreben gegen dessen Geist.

(Andere Casuisten sind: Jac. a Graffiis, Benedictiner, (consiliorum s. respons. cas. consc. 1610, 2 Q.); Pontas, in Paris, (Examen general de conscience 1728; lat. 1731, 3 fol., alphabetisch); der französische Bischof Genettus, († 1702, theologie morale; auch lateinisch 1706, 2 Q.); der Dominikaner Perazzo brachte in seinem Thomisticus ecclesiastes, 1700, 3 fol., die Moral des Thomas Aquin in ein alphabetisches Register; mehr systematisch behandelt sie Malder (in Antwerpen, de virtutibus theologicis, 1616).

In systematischer Form, und in reinerer christlichen Auffassung, der jesuitischen vielfach entgegen gesetzt und mehr der mittelalterlichen Weise entsprechend ist die Moral des französischen Bischofs Godeau (1709); in ähnlichem Geist behandelte dieselbe, in Verbindung mit der Dogmatik, Natalis Alexander (1693).

§. 39.

In schneidendem Gegensatz gegen die Moral der Jesuiten steht die Lehre der auf Augustins Lehre sich gründenden Jansenisten, die dem subjectiv-individuellen Charakter der ersteren gegenüber die unwandelbare Objectivität des sittlichen Gesetzes festhalten, und letzteres selbst in strengster, vielfach an die Calvinistische Sittenlehre erinnernder Weise lehren, aber doch, mehr an die frühere kirchliche Mystik sich anlehnend, das reformatorische Princip nicht zur vollen Geltung bringen.

Die mystische Theologie, im Jansenismus nur als mitwirkendes Element vorhanden, erhielt sich in der römischen Kirche, in natürlichem Widerstreit gegen die gemüthlose Verstandesmoral der Jesuiten, aber mehr in volksthümlich-erbaulicher als wissenschaftlicher Gestalt, und schritt in dem Quietismus des Molinos zur einseitigsten Ab-

wendung von dem thatkräftigen sittlichen Wirken; während **Fenelon** die Mystik in sehr gemäßigter Auffassung zu einer edlen, frommen, sittlichen Anschauung gestaltet.

Jansenius in Löwen, zuletzt Bischof in Ypern, setzte in seinem „Augustinus“ (1640), die Lehre Augustins der halbpelagianischen Jesuitenlehre entgegen und bewirkte dadurch eine mächtige, fast bis zur Spaltung fortschreitende Bewegung, welche wieder den thatsächlichen Beweis gab, daß selbst die strengste Prädestinationslehre eine höhere sittliche Auffassung zu Stande bringt als die pelagianische und halbpelagianische Lehre, und dies darum, weil dort Gott schlechthin in den Vordergrund tritt, hier aber das einzelne Subject in eine falsche Stellung sich vordrängt. — Liebe zu Gott und seinem Willen ist das Wesen alles Sittlichen; wo Gott nicht geliebt wird in einer Handlung, da ist sie nicht eine sittliche; bloße Liebe zum Geschaffenen ist sündlich; Gottes Liebe aber wird durch Gott selbst in unsere Herzen ausgegossen, bedarf also der Gnade, die den Willen unmittelbar und unwiderstehlich zum Wirken des Guten bewegt. Die wie bei Augustin angenommenen vier Haupttugenden und die drei theologischen Tugenden sind nur verschiedene Weisen, Gott zu lieben; Gott ist ihr letztes Ziel, wie ihr Urquell; seine Gnadenwirkung und unsere Liebe, beide untrennbar eins, sind ihre bewegende Kraft; Furcht schafft wohl Zucht, aber nicht Tugend.

Obwohl des Jansenius Buch zu Rom verbrannt und durch päpstliche Bulle verboten wurde, breiteten sich seine Ansichten dennoch in den Niederlanden und Frankreich immer mächtiger aus und boten dem Jesuitismus die Stirn. Die Schriften **Arnauld's**, **Pascal's**, **Nicol's**, **Quesnel's**, führten die sittlichen Grundgedanken des Jansenius weiter durch, und wenn sie auch von der evangelischen Glaubensreinheit noch weit entfernt blieben, vielmehr die Selbstpeinigungen durch Fasten und andere schwere asketische Bußübungen bis zur Selbstaufreibung als hohe Tugend vertheidigten, (Portroyal), machten sie doch mit der sittlichen Lauterkeit Ernst, forderten volle sittliche Selbstverleugnung in der Gottesliebe, suchten den sittlichen Werth aller Handlungen, auch jener asketischen, doch wesentlich in der Gesinnung, und ihre Grundsätze waren bestimmt und klar, und verschlossen allen Kunstgriffen den Eingang.[1]) **Arnauld** bekämpfte nachdrucksvoll die Moral der Jesuiten. **Pascal's** († 1662), Pensées (1669 und später), Gedanken über die Religion in ziemlich loser Verbindung, fanden die weiteste Verbreitung. Daß diese ganz schlichten

[1]) Vergl. Reuchlin, Gesch. d. Portroyal, 1839; dessen: Pascals Leben, 1840; beides nicht ganz unbefangen.

Gedanken so hohes Aufsehn machen konnten, zeigt die tiefe Verderbniß des christlichen Lebens und das Bedürfniß nach Besserung. Peter Nicole († 1694), wirkte durch seine zahlreichen, volksthümlichen, im Wesentlichen biblischen Schriften über einzelne sittliche Gegenstände ungemein für eine reinere Sittenlehre, und in noch weiteren Kreisen thaten dies Quesnel's „Moralische Reflexionen," zuerst (1671) über die vier Evangelien, dann über das ganze N. T.,[1]) mit einigem mystischen Anflug; — Saintebeuve (Resolutions etc. 1689. 3 Q.). Der Jesuiten offener und hinterlistiger Gegenkampf gegen diese Schriften weckte nur um so mehr die Aufmerksamkeit des Volkes auf den tiefgreifenden Gegensatz, und nicht zu ihrem eignen Vortheil.

Die Hauptstärke des Jansenismus lag in seinem Gegenkampf gegen die Jesuiten; sein die praktische Seite der Augustinischen Lehre hervorkehrender positiver Inhalt war nicht folgerichtig durchgeführt: er vermochte sich nicht von den unevangelischen Grundgedanken der entarteten Kirche loszusagen, sondern blieb auf halbem Wege stehen, hatte daher auch eine zwar weitgreifende, aber nicht nachhaltig durchgreifende Wirkung. Die äußerliche Werkheiligkeit von sich abstreifend und auf das Innerliche des sittlichen Lebens dringend, hat er doch den evangelischen Gedanken des Glaubens, der das Heil ergreift und nun frei das Heilsleben wirket, nicht klar und rein erfaßt, die Sittlichkeit nicht bloß als Heilszeugniß, sondern, obgleich ohne eignes Verdienst, immer noch als Heilmittel erfaßt; daher die peinlich ängstliche Askese.

Die mystische Richtung der Sittenlehre, mit welcher sich die Jansenisten immer als verwandt erwiesen, wurde vertreten von Franz von Sales, Bischof in Genf († 1622), später heilig gesprochen, in mehreren Werken,[2]) von Bergier, Abt von St. Cyran († 1643), Jansenist, schon auf den Quietismus hinwirkend, und die strengste Selbstpeinigung befördernd[3]), und von Cardinal Bona, († 1674)[4]). Am merkwürdigsten aber, obgleich folgerichtig, gestaltete sich die moralische Mystik zum Quietismus durch den Spanier Mich. Molinos, später in Rom, dessen „Geistlicher Wegweiser," ursprünglich (1675) spanisch, bald über das ganze römische Europa sich verbreitete[5]). Ist das Ziel der Sittlichkeit die Vereinigung mit Gott durch völlige Abwendung von dem Creatürlichen, so muß die wahre Sittlichkeit, wie auch schon frühere Mystiker andeuteten,

---

[1]) Deutsch als: d. N. T. mit erbaul. Betr. 1718. Q.

[2]) Oeuvres, Par. 1821. 16 t., 1834. — [3]) Opp. theol. 1642, 3 fol.

[4]) Manuductio ad coelum, 1680. 83; Opp. Antv. 1677. Q., u. öfter.

[5]) Manuductio spiritualis, v. Aug. H. Francke, 1687.

nicht im Handeln nach außen, sondern in der Abkehr von demselben sich bekunden. So folgert Molinos aus den von ihm anerkannten Gedanken der früheren Mystiker von Dionysius Areop. an. In der Contemplation, dem Wege des Glaubens, dem unmittelbaren geistigen Schauen ohne Vermittelung eines durch Schlüsse fortschreitenden Denkens, besitzt die Seele die ewige Wahrheit. Das rechte Schauen, die innere Ruhe und innere Sammlung, das Stillschweigen vor Gott, das Anschauen Gottes ohne Bild und Gestalt, ohne Unterscheidung seiner Eigenschaften, als des schlechthin Einen, ist nicht ein selbst errungenes, sondern passives, von Gott selbst der Seele eingegossenes, also daß Gott allein in dem Menschen wirket, die Seele selbst bewegungslos und unthätig bleibet, sich ganz dem allein waltenden göttlichen Wirken hingiebt, mit Gott ganz vereiniget ist; dies ist das wahre, reine Gebet, welches nicht in Worte zu fassen, sondern ein heiliges Schweigen der Seele ist. In dieser Vereinigung mit Gott gesättiget, ist die Seele ganz mit Gott erfüllt, und haßt alle weltlichen Dinge, hat Ekel gegen alles Irdische, vergißt alles Creatürliche, ist in innerer Einsamkeit entblößt von allen Affecten und Gedanken, von allen Neigungen und allem creatürlichen Willen, zieht sich in ihren tiefsten Grund zurück, und hat in voller Selbstvergessenheit, ganz in Gott versenkt, vollkommene innere Ruhe, heiligen Frieden; Selbstpeinigungen und Entsagungen sind nur ein Weg für Anfänger in der Heilsaneignung, führen aber nicht zur Vollkommenheit; diese wird nur erreicht durch Versenkung in das eigne Nichts, durch „Selbstvernichtigung," durch Überformung und Vereinigung mit Gott. Molinos, anfangs vom Papste begünstigt, wurde durch die Einflüsse der Jesuiten der Inquisition überliefert, mußte seine Lehren abschwören (1687) und starb im Kerker. Viele von den verdammten Sätzen waren nur Folgerungen aus seinen Schriften, nicht von ihm selbst gelehrt.

Trotz dieser und weiterer Verfolgungen erhielt sich die Mystik, auch in ihrer quietistischen Form, in den romanischen Ländern. (Frau **Bouvier de la Mothe Guion** († 1717), in zahlreichen Schriften, meist herausgegeben von Poiret, die in überschwänglicher mystischer Liebesinnigkeit zum Theil über Molinos noch hinausgehen, der Erguß einer glühend schwärmerischen weiblichen Seele).

Fenelon, Erzbischof von Cambray, schon früher für die Lehre der Guion eingenommen, suchte durch Milderung der quietistischen Auffassungen den Gegensatz zu vermitteln, und seine in einfacher edler Beredsamkeit das fromme Christenleben darstellende Schriften, die von den Schroffheiten einseitiger Mystik sich fernhalten, aber die Gottesliebe als Wesen des Sittlichen überall in den Vordergrund stellen, setzen christliche Gemüths-

tiefe den advokatenmäßigen Verstandeskünsten der Jesuitenmoral entgegen. Seine mystische Hauptschrift[1]) wurde vom Papst verdammt und verboten; Fenelon unterwarf sich.

§. 40.

Unabhängig von der Reformation, weil dem Christenthum selbst abgewandt, sich anschließend vielmehr an die schon vor der Reformation sich verbreitende Loslösung von dem christlich-sittlichen Bewußtsein, die theils als Irreligiösität, theils als Humanismus sich bekundete, entwickelte sich im Gegensatz zur christlichen Religion und zur mittelalterlichen Philosophie, damit aber auch im Gegensatze zu der ausgebildeten griechischen Philosophie und daher zu dem geschichtlichen Geiste überhaupt eine im Wesentlichen neue philosophische Bewegung, die in mancherlei Wechselgestalten sich fortbewegend, allmählich auch einen immer größeren Einfluß auf die Theologie und grade überwiegend auch auf die theologische Sittenlehre gewann, und dieselbe theils in weitgehende Abirrungen führte, theils aber auch, und grade durch dieselben, zur reiferen Selbstbesinnung und klarerem Selbstbewußtsein brachte. Zunächst im Gegensatz zu der geisteskräftigeren Scholastik an die letzten, bereits die Ausartung des griechischen Geistes bekundenden Ausläufer der alten philosophischen Ethik anknüpfend, an die Epikuräische, stoische, skeptische, oder auch nur im Allgemeinen an den sogenannten humanistischen Geist des Alterthums, zeigte sich diese besonders in Italien und Frankreich kraft der dort steigenden Entsittlichung der höheren Stände Anklang findende Richtung anfangs mehr nur in Weise von allgemeinen Maximen, Ansichten, und errang sich nur seltner eine mehr wissenschaftliche Gestaltung.

Zu streng wissenschaftlichem Ernst und philosophischer Durchbildung, und damit auch zu gediegnerem sittlichen Charakter gelangte diese Geistesströmung fast nur in Deutschland. Spinoza, die Verbindung mit der alten und mittelalterlichen Philosophie abbrechend, entwickelte ein folgerichtig pantheistisches System, in welchem die Ethik zu einer objectiven Beschreibung des schlechthin unfreien, mit unbedingter Naturnothwendigkeit durch das Leben des Universums bestimmten, rein mechanisch erfaßten sittlichen Lebens sich gestaltet,

[1]) Explication des maximes des saintes, 1697, u. später oft.

gewann aber in der ungeschichtlichen Originalität seines Denkens wenig Einfluß auf seine für dieses Element noch unempfängliche Zeit. — Um so größeren errang die der Weltanschauung des Spinoza principiell entgegentretende, auf streng monotheistischen Standpunkt sich stellende, viel enger an die Geschichte sich anschließende Philosophie des Leibnitz, besonders durch seinen keineswegs ihm nur unselbständig folgenden Schüler, Christ. Wolf, welcher eine ins Einzelne durchgebildete, wesentlich als Pflichtenlehre auftretende, sittlich ernste Ethik schuf, die als eine auf rein philosophischem Boden erwachsene Gegenwirkung gegen jene außer- und widerchristliche Strömung auch einen nicht unverdienten Einfluß auf die christliche Sittenlehre in Deutschland gewann, und in Crusius eine christlich tiefere, obgleich philosophisch nicht durchgebildete Entwickelung der Moral veranlaßte.

Es ist überaus verkehrt und durchaus widergeschichtlich, die gesammte, auch die widerchristliche Philosophie der neueren Zeit aus der Reformation herzuleiten oder gar als zu ihr mitgehörig zu betrachten. Das Wesen der Reformation ist nicht die Emancipation des individuellen Subjects von aller objectiven Auctorität. Geschichtlich ist als Thatsache festzuhalten, daß vor, in und nach der Zeit der Reformation noch ganz andere geistige Mächte walteten als die religiös-evangelischen, Mächte, die theils von der Reformation und ihrem Geiste ganz unabhängig, ja ihr völlig entgegengesetzt waren, theils durch die in der Reformation gegebene Bewegung zum Hervortreten veranlaßt, aber nicht erzeugt wurden. Das Wiedererwachen der altklassischen Litteratur, besonders der schönen, im Unterschiede von der speculativen Philosophie Plato's und Aristoteles, hat bei der Reformationsbewegung nur eine sehr untergeordnete und wesentlich nur negative Rolle gespielt, indem es nämlich das Ansehn der Scholastik untergrub. Der hohe Ernst des religiösen Lebens in der evangelischen Kirche, die geforderte innerliche Heiligung und die Buße der Wiedergeburt vertrugen sich sehr wenig mit der Liebe zu der Verherrlichung des natürlichen Menschen, wie sie im Griechenthum vorlag, und leichter wurde es dem Humanismus, innerhalb der römischen Kirche eine zwar theoretisch nicht gebilligte, aber praktisch schon lange gewährte ungestörte Behausung zu finden. Humanismus nannte sich selbst diese Richtung, welche, im Gegensatze zu der christlichen Weltanschauung, den Menschen in seiner natürlichen Entwickelung in den Vordergrund auch der sittlichen Weltanschauung stellte, die Erlösungsbedürftigkeit aber in möglichste Ferne zurück-

drängte, am Christenthum daher auch nur ein wissenschaftliches und ästhetisches Interesse hatte. Die in der römischen Kirche damaliger Zeit weit verbreitete, selbst bis auf den päpstlichen Stuhl hinaufreichende Irreligiosität hatte viel lebhaftere Sympathie mit der heidnischen Litteratur als die reformatorische Kirche. Der pelagianische Charakter des Humanismus stand der Auffassung der römischen Kirche näher als der der evangelischen. Luther wies den unevangelischen Erasmus zürnend zurück, Rom bot ihm den Cardinalshut an.

Es war natürlich, hatte aber mit der evangelischen Reformation schlechterdings nichts zu thun, daß dem einseitigen Idealismus und Spiritualismus der Scholastik nun ein eben so einseitiger Realismus und Naturalismus gegenübertrat, welcher durch den von den mittelalterlichen Idealen, dem ritterlichen und poetischen Geiste abgewandte, in die materiellen Interessen und ihre bürgerliche Prosa versenkten Zeitgeist gefördert werden mußte. Diese dem Christenthum durchaus fremdartige naturalistische Richtung, die erst im Gebiete des deutschen Geistes einen geistigeren Inhalt gewann, hatte von Anfang an eine bestimmte Abneigung vor aller Geschichte, die später immer greller zu Tage trat. Schon in dem Versuch, mit Zurückstellung der ganzen christlichen Geistesgeschichte eine vorchristliche Weltanschauung wieder ins Leben zu führen, eine Wiedererweckung heidnischen Geistes zu erringen, bekundete sich dieser widergeschichtliche Geist. Später aber ging man noch weiter, brach selbst mit der Geschichte der Philosophie, ließ sie auch in ihrer antiken Gestaltung ganz bei Seite liegen, und das „philosophische" Jahrhundert fand grade darin seine Stärke, über die große Geistesarbeit eines Plato und Aristoteles verächtlich abzusprechen, höchstens Geister vierten Ranges, wie Cicero, noch als Philosophen gelten zu lassen, und in voller Selbstgenügsamkeit sich rein auf sich selbst zu stellen. Das philosophische Jahrhundert allein war es im Stande, Männer, die kaum eine Ahnung von philosophischer Denkarbeit hatten, wie Rousseau und Voltaire, für die größten Philosophen der Weltgeschichte zu erklären. Von der Geschichte des Geistes wollte man nichts lernen, sondern nur von der Natur; jeder wollte auf seine Hand hin philosophiren; alles sollte ganz neu sein; die neue Zeit wollte der Vergangenheit nichts verdanken, sondern sie nur verächtlich unter die Füße treten; und die Umkehr von diesem widergeschichtlichen, und darum ungeistigen Wesen beginnt erst sehr spät, mit Schelling. Da nun die christlich-sittliche Weltanschauung einen durchaus geschichtlichen Charakter hat, so läßt sich auch die Geschichte der wesentlich naturalistischen Ethik durchaus nicht organisch in die Geschichte jener einfügen; dieselbe geht neben der christlichen hin, greift, besonders später, störend, verwirrend

und verkehrend in sie ein, ist aber, mit Ausnahme der von diesem Naturalismus sich abwendenden Leibnitz'schen Philosophie, kein förderndes Element ihrer Entwickelung.

Erasmus selbst, der das ethische Gebiet in mehreren Schriften betritt,[1]) tastet das christlich-sittliche Bewußtsein noch nicht direct an, sondern stellt nur in vorsichtiger Zurückhaltung die Sittenlehre Plato's und Cicero's als der christlichen sehr nahestehend und verwandt dar, vermischt leise christliche Auffassungen mit den griechischen und verflacht sie dadurch ins Pelagianische. Seine Angriffe gegen die sittlichen Schäden der Kirche entbehren der christlichen Tiefe. — Pomponatius in Padua und Bologna († um 1525),[2]) welcher unter dem Schutze des päpstlichen Hofes die persönliche Unsterblichkeit bestritt, bekannte sich in ethischer Beziehung zur stoischen Lehre, lehrte vollkommenen Determinismus, und stellte die christliche Auffassung nur zweideutig neben die heidnische. — Lipsius in den Niederlanden († 1606) ging in der Hochstellung des Stoicismus noch weiter,[3]) welcher sein ausschweifendes Leben und sein dreifacher Glaubenswechsel, — (katholisch, lutherisch, reformirt, dann wieder katholisch), kein ehrendes Zeugniß gab. — Im Wesentlichen hierher gehört auch die socinianische Moral J. Crell's, die, der späteren rationalistischen vielfach verwandt, in rein pelagianischer Auffassung die christliche Sittenlehre nur als eine verbesserte Aristotelische darstellt und letztere der alttestamentlichen vorzieht.[4]) — Agrippa v. Nettesheim, (aus Cöln, † 1535), untergrub in weitgreifender Skepsis die Sicherheit alles sittlichen Bewußtseins, und erklärte dieses nur durch die zufällige Gewohnheit und die zufällig angenommenen öffentlichen Sitten;[5]) sein magisch-alchemistischer Aberglaube bildet den Hintergrund dazu. — Giordano Bruno, in vieler Beziehung der Vorläufer Spinoza's, (1600 in Rom verbrannt), hat in seiner pantheistischen Lehre keine Sittenlehre ausgebildet.

Weniger für seine Zeit als für die neuere von großem Einfluß war die Philosophie Spinoza's. Sein erst nach seinem Tode erschienenes Hauptwerk, Ethica (1677), ist fast ein ganzes philosophisches System, von welchem die Sittenlehre zwar den größten, aber nicht den philosophisch bedeutendsten Theil ausmacht. Die klare, scharfe, mit mathematischer Ge-

---

[1]) Enchiridion militis christ.; matrimonii christ. institt., institt. principis christ; al. — [2]) Opp. Bas. 1567. 3 t.

[3]) Manuductio ad Stoicam philosophiam, 2. ed. 1610.

[4]) Ethica Aristotelica etc., Selenoburgi, s. a., Q. — später: Cosmopoli, 1681, Q.

[5]) De incertitudine et vanitate scientiarum; ohne Ort u. Jahr, (1527?) dann Col. 1531.

nanigkeit berechnete Darstellung giebt nicht sowohl speculative Entwickelung, als verstandesmäßige Auseinandersetzungen und Beweise von aufgestellten Sätzen, von denen sehr wichtige übrigens als eines Beweises nicht bedürftige Axiome aufgestellt oder in Definitionen verhüllt sind. Daß der jüdische, aber auch dem Judenthum entfremdete Philosoph auch von der Geschichte des Geistes absehen mußte, war in der Ordnung; sein System hat, mit Ausnahme der ebenfalls mit der früheren Philosophie wenig zusammenhängenden Philosophie des Cartesius, deren monotheistischen Charakter er bekämpft, keine eigentliche geschichtliche Voraussetzung, sondern fängt die philosophische Geistesarbeit im Wesentlichen eigentlich von vorn an, und prägt die pantheistische Weltanschauung so folgerichtig und unumwunden aus, wie kein anderes selbständiges System.

Gott, als die einzig existirende Substanz, deren zwei Attribute das Denken und die Ausdehnung sind, hat nicht eine von ihm verschiedene Welt außer sich, sondern ist sie selbst, nur von einer besondern Seite betrachtet. Alles besondere Sein ist nur ein Modus des Daseins Gottes; und alle diese Modi sind durch die absolute Nothwendigkeit des göttlichen Lebens gesetzt, und können nicht anders sein, als sie wirklich sind. Alles, was ist, ist nothwendig, was und wie es ist. Von allem, was ist oder geschieht, gilt schlechterdings der Satz: omnia sunt ex necessitate naturae divinae determinata. Das gilt also ganz ebenso auch vom Menschen, der ebenfalls ein bestimmter Modus des Seins Gottes ist. Wenn wir sagen, daß der menschliche Geist etwas denkt, so ist dies so viel als: Gott denkt, nicht insofern Gott unendlich ist, sondern insofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Das menschliche Denken ist also eben so nothwendig determinirt, wie alles Sein überhaupt, erkennt also an sich und nothwendig die Wahrheit. — Das Denken hat nun die zwei Seiten: das Erkennen und das Wollen. Von dem Wollen gilt dasselbe wie von dem Erkennen, es ist in allen seinen Lebensacten nothwendig determinirt. Jeder Willensact hat eine bestimmte Ursache, durch welche er selbst schlechthin bestimmt wird. Das Wollen kann niemals dem Erkennen widersprechen, sondern ist dessen unmittelbare und nothwendige Wirkung, und eigentlich mit ihm eins; wollen ist bejahen, und nicht-wollen ist verneinen. Wer da glaubt, daß er nach freier Wahl rede oder schweige oder sonst etwas thue, der träumt mit offnen Augen. Die Menschen wähnen nur darum, in ihrem Wollen frei zu sein, weil sie sich der sie schlechthin bestimmenden Ursache nicht bewußt sind. Alles, was wirklich ist und durch einen Willensact wird, ist nothwendig, und darum gut. Diese Lehre macht das Gemüth ruhig und macht uns glücklich; wir können uns da vor nichts mehr fürchten, denn wir wissen, daß alles nach dem ewigen

Beschluß Gottes mit derselben Nothwendigkeit geschieht, wie aus dem Begriff des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, lehrt uns, Niemand zu hassen, zu verachten, zu verspotten, lehrt unbeschränkte Zufriedenheit (II, prop. 48. 49).

Das alles ist klar und folgerichtig; aber wie läßt sich damit ein sittliches Bewußtsein vereinigen? Was bleibt sittlich zu fordern und zu thun, wenn alles mit absoluter Nothwendigkeit geschieht, und die Willensfreiheit nur ein falscher Schein ist? — Daß von eigentlich sittlicher Forderung, einem Sollen nicht die Rede sein könne, giebt Spin. selbst zu, indem er erklärt, er werde von den menschlichen Handlungen so sprechen als ob es sich um Linien, Flächen und Körper handelte (III, prooem). Wir sind thätig, insofern in oder außer uns etwas geschieht, wovon wir die vollständige Ursache sind; und je mehr wir uns thätig, je weniger leidend verhalten, um so vollkommener sind wir. Wie alle Dinge, strebt auch der Geist darnach, seine Realität zu erhalten und zu vermehren; dieses Streben ist sein Wollen; der Zweck ist nicht verschieden von der Ursache, von dem nothwendig wirkenden Triebe der Natur; das Übergehen zu höherer Realität weckt das Gefühl der Lust, das Gegentheil die Unlust. Lust, verbunden mit dem Bewußtsein ihrer Ursache, ist die Liebe, das Gegentheil der Haß. Zu einem wirklichen Unterschiede von Gut und Böse ist in dieser Weltanschauung kein Raum. Beides ist nichts Wirkliches in den Dingen selbst, sondern es sind nur subjective Vorstellungen und Begriffe, die wir durch Vergleichung der Dinge uns bilden, also nur relative Verhältnisse, welche aber nicht in den Dingen, sondern in uns selbst ihre Grundlage haben, nur Modi unseres Denkens sind; eine bestimmte Musik ist z. B. gut für den Melancholischen, nicht gut für einen Andern, gar nichts für den Tauben, ist also an sich auch weder gut noch böse (IV, praef.). Man kann also überhaupt nicht sagen, daß irgend etwas an sich böse sei; nur indem wir etwas mit einem andern höheren Sein vergleichen, oder mit einem von uns selbst gebildeten Begriff, finden wir etwas nicht gut. Gut und böse sind nur Ausdrücke unseres subjectiven Urtheils über das, wonach wir ein Verlangen, oder wogegen wir eine Abneigung haben. An sich aber ist alles gut, weil nothwendig; nichts ist oder geschieht ohne Gott und gegen seinen Willen; alles ist so, wie es nach der ewigen göttlichen Bestimmung und Nothwendigkeit sein soll; der Begriff des Bösen ist also nur eine beschränkte und unwahre Betrachtungsweise unseres Verstandes, ist nichts von Seiten Gottes. Das Böse ist aber auch in unserem Begriffe nur etwas Negatives, eine Privation; Gott weiß aber nicht etwas bloß Negatives, Gott weiß also überhaupt von nichts Bösem (vergl. oben, S. 152), darum ist auch in Wirklichkeit kein

solches, denn was Gott nicht weiß, ist auch nicht, und außer Gottes Denken giebt es kein anderes Denken. Wäre das Böse, die Sünde, wirklich etwas, so müßte Gott nicht bloß darum wissen, sondern auch die Ursache desselben sein, weil Gott die Substanz und die Ursache von allem Seienden ist; was aber von Gott ist, kann nicht böse sein. Es ist also nur eine falsche Betrachtungsweise, eine Imagination, wenn wir etwas Böses in der Wirklichkeit finden, falsch, indem wir die Dinge auf uns, auf unsere zufällige Lust- und Unlustgefühle beziehen, statt sie nach ihrer eigenen Natur zu betrachten; an sich und in sich, also in Wahrheit, ist jedes Wirkliche gut und vollkommen. Es kann in allem scheinbar freien Thun nichts anderes geschehen, als was aus den vorhandenen Zuständen des handelnden Subjectes mit Nothwendigkeit sich ergiebt. Selbst die Gewissensbisse sind eine Selbsttäuschung, und nichts anderes als eine Traurigkeit oder Unlust, die wir über etwas Mißlungenes empfinden. Man wende hiergegen nicht ein, daß wenn die Menschen alles aus Nothwendigkeit thun, also aus Nothwendigkeit auch sündigen, sie nun dafür nicht angeschuldigt werden könnten, vielmehr alle Menschen nothwendig glückselig sein müßten. Es kann vielmehr der Mensch ohne Schuld sein und dennoch der Glückseligkeit entbehren. Das Pferd hat nicht Schuld daran, daß es nicht Mensch ist, und bleibt darum doch ein Pferd; und wer von einem tollen Hunde gebissen wird, hat auch nicht Schuld daran und wird dennoch toll; der Blinde sollte nach der Verkettung des Daseins eben blind und nicht sehend sein (Ep. 32. 34.) — Das ist nun freilich die wunderlichste Rechtfertigung der sittlichen Weltordnung, die sich denken läßt, denn wo kommen in einer schlechthin nothwendigen und guten Welt die tollen Hunde her? wenn Alles schlechthin nothwendig ist, und die völlig Unschuldigen durch tolle Hunde rasend gemacht werden können, so ist das jedenfalls eine sehr schlechte Weltordnung. Und, müssen wir fragen, wenn alles menschliche Denken Gottes Denken selbst und schlechthin nothwendig ist, wie ist da ein falsches Denken und Vorstellen möglich? Wenn wir das Böse für wirklich halten, so wäre dies ein durch den Philosophen zu berichtigender Irrthum Gottes selbst; aber wenn es kein Böses giebt, so giebt es auch keinen Irrthum; und das System fängt sich so in seinen eigenen Netzen. Wenn Spinoza den Irrthum eben so nothwendig sein läßt wie die Wahrheit (II, prop. 35. 36), so ist dieser Widerspruch nicht dadurch gehoben, daß man den Irrthum für bloß relativ erklärt; denn ein bloß scheinbarer Irrthum wäre doch in Wirklichkeit das Wahre, und würde also die von Spinoza gemachte Anwendung nicht zulassen.

Gut ist also, so schließt Spinoza weiter, alles, was uns nützlich ist, böse ist alles, was uns hindert, eines Gutes theilhaftig zu werden (IV, def. 1. 2).

Tugend ist also die Kraft oder Fähigkeit, etwas unserer Natur Entsprechendes zu thun; virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere. Jeder muß also dieser Nothwendigkeit seiner Natur folgen und aus ihr über Gut und Böse entscheiden. Die Sünde wird also deßwegen unterlassen, weil sie unserer Natur zuwider ist; — warum sie aber begangen wird, das braucht Spinoza nicht zu beantworten, weil Sünde überhaupt im eigentlichen Sinne gar nicht begangen werden kann; von Sünde kann nur im Staate die Rede sein, und ist da der Ungehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze (IV, 37, schol. 2). Da die Vernunft nichts fordern kann, was gegen die Natur wäre, so fordert sie, daß Jeder erstrebe, was ihm nützlich ist; nützlich aber ist, was Jeden zu höherer Wirklichkeit bringt. Die Sittlichkeit fordert also, daß jeder sich selbst liebe, sein Dasein möglichst zu erhalten und zu höherer Vollkommenheit und Wirklichkeit zu bringen suche; und der Mensch ist um so tugendhafter, je mehr er nach dem strebt, was ihm nützlich ist (IV, prop. 18).

Da das Wesen der Vernunft die Erkenntniß ist, so ist die Erkenntniß das am meisten Nützliche, und der Vernünftige hält nichts für wahrhaft nützlich, als was zur Erkenntniß beiträgt. Das höchste Gute ist also die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend ist das Streben darnach; und jeder Mensch hat die Kraft dazu; und da der Körper mit dem Geist unmittelbar verbunden ist, und der Geist um so kräftiger ist, je kräftiger der Körper ist, so ist es nützlich und tugendhaft, den Körper geschickt zu machen.

Das Gute erweckt immer Freude; die Freude ist also an sich nothwendig etwas Gutes, Traurigkeit nothwendig etwas Böses, und alles, was zur Traurigkeit führt, ist böse. Mitleiden ist also für den vernünftigen Menschen etwas Böses und Unvernünftiges; es bewegt uns zwar oft zum Helfen, aber dies sollen wir ohnehin schon thun, auch ohne Mitleiden; — dies ist die Tugend der generositas; — und der wahrhaft Weise weiß ja, daß in der Welt nichts ist und geschieht, was wir bedauern könnten; und Mitleiden verführt außerdem leicht zu falschem Handeln (Eth. IV, 50). — Demuth ist, weil sie ein Traurigkeitsgefühl einschließt, auch keine Tugend, und entspringt nicht aus der Vernunft, sondern aus Irrthum, indem der Mensch sich in irgend einer Beziehung für machtlos erkennt, während er kraft der allgemeinen Nothwendigkeit alle zu seiner Bestimmung nothwendige Kraft hat (IV, 53). Reue über eine begangene Sünde ist nicht nur nicht tugendhaft, sondern ist unvernünftig, weil sie auf dem Wahne ruht, eine freie und zwar schlechte Handlung begangen zu haben, während die Handlung in Wirklichkeit nothwendig, also gut war; wer Reue fühlt, ist also doppelt elend. Indeß wird dem

Ethiker vor den praktischen Folgen dieser Lehre doch bange, und er erklärt es für sehr gefährlich, wenn die große Masse nicht durch Demuth, Reue und Furcht in Schranken gehalten würde (III, 59, def. 27. IV, prop. 54), — eine Besorgniß, die aus diesem System freilich ganz unerklärlich wird, und selber als eine Imagination in das Gebiet der Unvernunft verwiesen werden müßte; denn wie kann in Spinoza's Welt ein gefährlicher, nur durch falschen Wahn zu zügelnder Pöbel sein, da ja alles schlechthin nothwendige Gottesthat ist?

Die Auffassung, daß irgend etwas böse oder schlimm sei, ist nach Sp. an sich schon etwas Schlimmes; wenn der Mensch wahrhaft vernünftig ist, und nur adäquate Ideen hat, so hat er von dem Bösen überhaupt gar keinen Begriff, weil es eben nicht ist. Alles, was uns wie ein Schmerz oder Leiden berührt, gilt nur kraft einer irrigen, verworrenen Vorstellung, in der Imagination; wenn wir rechte Erkenntniß haben, sind wir von allem Schmerze frei; je mehr wir alle Dinge als nothwendig erkennen, um so weniger sind wir leidend; jedes leidentliche Erregtsein hört auf, sobald wir uns einen klaren Begriff davon machen. Das einzig Schlimme ist also nach Spinoza das falsche Vorstellen; wie aber dieses zu begreifen sei, erfahren wir nicht.

Wer sich und seinen Zustand wahrhaft erkennt, hat nothwendig Freude; und da er in jedem wahren Erkennen auch Gott erkennt, dieses Erkennen aber eben mit Freude verbunden ist, so liebt er auch Gott. In der Erkenntniß und Liebe Gottes besteht also die höchste Freude. Gott selbst aber, als Universum erfaßt, ist außer allem Afficirtsein, außerhalb aller Liebe und Abneigung. Gott kann weder lieben noch hassen, außer in der Liebe oder dem Haß des Menschen selbst; und wenn Jemand, der da Gott liebt, wünscht, von Gott wieder geliebt zu sein, so wünscht er eigentlich, daß Gott aufhöre, Gott zu sein. Von Gottes Liebe kann man allerdings reden, aber nicht so, daß Gott wie ein persönlicher Geist den Menschen liebt, sondern nur so, daß Gott in unserer Liebe liebt; Gott liebt nicht mich, sondern Gott liebt sich, dadurch nämlich, daß ich ihn liebe.

Spinoza's Ethik unterscheidet sich beim ersten Anblick sofort von aller früheren; ihr Wesen ist vor Allem die Ungeschichtlichkeit. Die griechische Philosophie und die scholastische sind das Ergebniß einer langen und mächtigen Entwickelung eines geschichtlichen Volksgeistes, setzen ein geschichtlich gewordenes sittliches Bewußtsein schon voraus, für welches sie die wissenschaftliche Gestalt schaffen. Spinoza's Ethik ist schlechterdings nicht aus dem Geiste eines geschichtlichen Volkes erwachsen, hat keine geschichtliche Voraussetzung, keine geschichtliche Weihe, und trägt darum in ihrer über dem Boden aller geistigen Wirklichkeit schwebenden Haltung auch den Cha-

rakter geschichtlicher Unmöglichkeit. Plato's idealistischer Staat ist auf griechischem Boden geschichtlich möglich; Spinoza's Ethik kann schlechterdings nie und nirgends das sittliche Bewußtsein eines Volkes ausdrücken, kann nur von Einzelnen als ihr individuelles sittliches Bewußtsein angeeignet werden, die sich in stolzem Selbstgefühl über das sittlich-religiöse Volksbewußtsein erhaben wähnen, während sie die Möglichkeit ihres moralischen Daseins in der Gesellschaft grade nur diesem Volksbewußtsein verdanken. Spinoza hat weder von den griechischen Philosophen, noch von dem Mittelalter, weder aus der alttestamentlichen Religion, noch aus dem Christenthum etwas gelernt; er philosophirt außerhalb aller Geschichte; seine ethische Speculation entbehrt der Erziehung, ist ein schlechthin revolutionäres Durchbrechen aller geschichtlichen Geistesentwickelung, stellt sich rein auf das individuelle Denken. Seine nicht bedeutende Abhängigkeit von Cartesius widerspricht dem nicht. Hätte er nur den mindesten Sinn für die Bedeutung und das Recht der Geschichte gehabt, so hätte er grade auf Grund seines Principes die christliche Weltanschauung als eine vorzugsweise geltende Offenbarung des allein waltenden Gottes anerkennen müssen, und die Geschichte überhaupt als eine rechtmäßige und nothwendige Lebenserscheinung Gottes, während er sich verächtlich von aller Geschichte des Geistes abwendet, als ob Gott erst und allein in ihm selbst zum wahren Selbstbewußtsein gekommen wäre. Über den Widerspruch kommt er schlechterdings nicht hinaus, daß er einerseits alle Wirklichkeit für nothwendig und gut, und alles Böse für bloßen Schein, und andrerseits alle bisherige geistige Wirklichkeit für schlechthin verkehrt, widersinnig und unvernünftig erklärt.

Plato und Aristoteles, eben weil sie mehr innerhalb der Geschichte stehen, stehen auch dem christlichen Bewußtsein bei weitem näher als Spinoza. Er ist in seinem durchgreifenden Gegensatze gegen das Wesen des Geistes, welches eben nothwendig Geschichte ist, der Vater des Naturalismus der neueren Zeit. Nur das Unfreie, das Natursein ist; das Freie, Geistige, also auch das Sittliche ist überhaupt nicht. Stellt er auch der räumlichen Ausdehnung das Denken gegenüber, so ist dieses Denken doch nicht ein freies, geistiges, sondern trägt schlechthin Naturcharakter, ist ein in jeder Beziehung determinirtes, ist nicht Urheber, sondern die Wirkung einer außerhalb des denkenden Geistes stehenden nothwendigen Bewegung des Universums. Alles angeblich Geistige hat bei ihm Naturcharakter, hat nicht Zwecke, sondern bietet nur Erscheinungen eines nothwendigen Grundes; so bei Gott, so bei dem Menschen. Die Ethik wird daher zur bloßen Beschreibung nothwendiger Naturerscheinungen herabgesetzt; und wo sie in den Ton einer auf vernünftige Zwecke sich

richtenden sittlichen Mahnung geräth, so ist dies entweder nur in uneigentlichem Sinne zu verstehen, und gilt nur für die Menge der Unerleuchteten, oder tritt in unlöslichen Widerspruch mit den Grundgedanken des Systems. Der Jude in der christlichen Zeit erhält sich nur durch Haß gegen die Geschichte, die über ihn gerichtet hat; er ist entweder der steinerne Gast in der lebendigen Gesellschaft, oder der frivole Verächter des geschichtlich Gewordenen, aller Ehrfurcht und Scheu gegen den geschichtlichen Geist ledig, des wildesten Radicalismus Verfechter. Spinoza, von der versteinerten Form des talmudischen Judenthums sich lösend, steht ganz vereinsamt in der Welt des geschichtlichen Geistes; er kann sich in sie nicht finden, nur den Versuch machen, eine ganz neue aus sich heraus zu erbauen. Dieselbe Selbsttäuschung, in welcher sich das ganze nachchristliche Judenthum bewegt, indem es wähnt, noch einen geschichtlichen Charakter zu haben, während es doch durch und durch zur todten Materie geworden ist, ist auch in Spinoza mächtig. Er wähnt eine Ethik zu gestalten, während es eigentlich nichts ist als die theoretische Beschreibung eines moralischen Instinctes, ohne einen vernünftigen Zweck. Wo das Müssen waltet, hört alles Sollen und Wollen auf. Im scharfen Gegensatz gegen den reinen, idealistischen Pantheismus des Johannes Scotus, welcher eigentlich nur Gott, nicht die Welt anerkennt, und, ähnlich den Indiern, das Böse nur in der Unterscheidung des Weltlichen vor Gott findet, hält Spinoza grade an der Wirklichkeit und Göttlichkeit des Endlichen überhaupt fest, läßt Gott in die Welt aufgehen, findet das Wirkliche grade als solches in seiner Besonderheit für gut und vollkommen. Des Joh. Scotus Pantheismus führt zur asketischen Abwendung von der Welt, der des Spinoza zum behaglichen und schlechthin befriedigten Sichversenken in die Welt; und der Akosmismus, den Hegel bei Spinoza zu finden glaubt, ist nicht bei ihm, sondern bei dem geistig viel höher stehenden Joh. Scotus anzutreffen.

Spinoza hat in seiner Zeit wenig Einfluß gehabt. Trotz aller geistig-sittlichen Verwilderung jener trüben Zeit war das religiöse Gottesbewußtsein noch zu lebendig, um diesem naturalistischen Pantheismus zu huldigen; und die Forderung einer Anerkennung aller Wirklichkeit als nothwendig und gut konnte wenig Anklang finden in einer Zeit tiefster Zerrüttung und weitgreifenden Elendes in Deutschland. Erst einer späteren Zeit, als eine weit verbreitete irreligiöse Gesinnung für sich eine wissenschaftliche Begründung suchte, war es vorbehalten, Spinoza's Lehre nicht bloß in ihrer nicht abzuleugnenden, aber auch nicht zu überschätzenden philosophischen Bedeutung hervorzuheben, sondern auch zu einer religiösen Gestaltung, ja zu einer vermeintlichen Verklärung das Christenthum erheben zu wollen, und den „Manen des heil. Spinoza eine Locke“ zu „opfern.“

Daß für das sittliche Leben selbst aus dieser Lehre nur eine zerstörende Folge hervorgehen könne, bedarf für dem Unbefangenen keines Beweises. Das Sichgehenlassen in seiner unmittelbaren Natürlichkeit und Wirklichkeit wird zur Weisheit erhoben; Buße und Heiligung nach innen, und heiligende Wirkung nach außen wird zur Thorheit, weil Niemand das Recht und die Möglichkeit hat, in den ewig nothwendigen Gang der Dinge ändernd einzugreifen. Daß Spinoza selbst ein rechtschaffener Mann war, kommt nicht seinem System zu gut; die Macht der Sitte und das natürliche sittliche Gefühl ist oft stärker als eine verkehrte Theorie, und Rechtschaffenheit auch noch nicht die volle Erscheinung der Sittlichkeit.

Leibnitz, zwar auch von Cartesius angeregt, aber dem Spinoza in den Grundgedanken entgegengesetzt, mehr von geschichtlichem Geist getragen und an die frühere Geistesentwickelung enger sich anschließend, hat eine besondere Sittenlehre nicht dargestellt, aber zu der Ausbildung einer solchen die Wege gebahnt. Vor dem christlichen Bewußtsein hatte er zwar hohe Achtung, aber kein tieferes Verständniß für dasselbe, und seine Gedanken in Beziehung auf Religion und Sittlichkeit sind daher etwas äußerlich. Das Böse vermag er noch nicht auf dem rein sittlichen Gebiet festzuhalten, sondern sucht seine Wurzeln jenseits desselben in dem Wesen des Geschaffenen. Gott, als schlechthin vollkommener, vernünftiger Geist, hat zwar unter allen möglichen Gedanken einer Welt den besten verwirklichet, und also die beste unter allen möglichen Welten geschaffen; aber da die Welt nicht die Fülle aller Vollkommenheit enthält, die allein in Gott ist, und auch nicht alle möglichen Vollkommenheiten, weil nicht alles Mögliche wirklich geworden ist, so liegt in dem Begriff auch der besten Welt doch zugleich die Nothwendigkeit einer relativen Unvollkommenheit, ohne welche sich eine Welt überhaupt nicht denken läßt, die also dem Wesen der Welt selbst angehört, ein malum metaphysicum ist; dieses ist aber nicht an sich eine Wirklichkeit, sondern ist nur ein Nichtsein, eine Schranke. Die Wirklichkeit des sittlich Bösen ist zufällig, ist Schuld des Menschen, nur die Möglichkeit desselben ist nothwendig. In der volksthümlich dargestellten „Theodicee“ (1710), führt er jenen Gedanken mehr erläuternd als wissenschaftlich begründend weiter aus.

Allerdings erkennt Leibnitz die Willensfreiheit und die Schuld des Menschen in Beziehung auf die Sünde an, aber er macht es mit dieser Schuld und vor allem mit der Bedeutung und Wirkung der Sünde als geschichtlicher Weltmacht nicht recht Ernst, sonst hätte sich seine Theodicee noch ganz anders gestaltet. Er sucht die Wurzel des Übels doch immer noch anderswo, als in der verschuldeten Sünde. Den naturalistischen Determinismus Spinoza's verwirft Leibnitz durchaus; dem freien,

persönlichen Gott entspricht die Freiheit des vernünftigen Geschöpfes. Der Vernünftige handelt zwar nie nach zufälligen Einfällen, sondern nach vernünftigen Gründen, aber diese moralische Nothwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf, weil die Möglichkeit unvernünftiger Willensentscheidung doch immer bleibt.

Die Moral faßt Leibnitz wesentlich als Rechtslehre, insofern die sittliche Pflicht ein Recht Gottes an uns ist. Das Recht im weiteren Sinne hat drei Stufen: das strenge Recht, welches fordert, Niemand zu verletzen, die Billigkeit, die Jedem das Seine läßt und zuertheilt, und die Frömmigkeit, die Gottes Willen erfüllt und darin die Harmonie der Welt bewahrt. Der Glaube an den persönlichen, allmächtigen und allweisen Gott ist also die Grundlage alles Rechtes. Das Wesen der Frömmigkeit aber ist die Liebe zu Gott, von welcher alle übrige Liebe, welche das Wesen der Gerechtigkeit ausmacht, ihre Kraft empfängt. Lieben aber heißt durch die Glückseligkeit eines Andern erfreut werden oder sie zu der seinigen machen. Der eigentliche Gegenstand der Liebe ist das Schöne, d. h. dasjenige, dessen Betrachtung erfreut; Gott aber ist das höchste Schöne. Die Frömmigkeit als die höchste Rechtsstufe schafft auch die höchste sittliche Gemeinschaft, die Kirche, welche die ganze Menschheit zu umfassen bestimmt ist. Die den drei Stufen des Rechts entsprechenden drei Gestalten der Gesellschaft haben auch ein dreifaches sie zusammenhaltendes Band: die bloße Gewalt, die Ehrfurcht, und das Gewissen; aber auch die beiden ersten erhalten ihre eigentliche Rechtmäßigkeit erst durch das letztere. Die Liebe zu Gott führt uns den Weg zur höchsten Glückseligkeit, ist selbst schon deren Beginn im Diesseits, und bewirkt den beständigen Fortschritt in der Vollkommenheit auch im Jenseits.[1]

Mit selbständigem Geist und in dem moralischen Gebiet von Leibnitz fast unabhängig schuf Christian v. Wolff ein vollständiges Moralsystem.[2] Sein hoher Ruhm und sein maßgebendes Ansehen bei seinen Zeitgenossen wurde in der Kantischen Zeit fast ganz zerstört; jene Überschätzung wie

---

[1] In mehreren Aufsätzen, besond. in d. Vorr. z. Cod. juris diplom. 1693; Guhrauer, Leibnitz, 1842; I, S. 226 ff.

[2] Vernünft. Gedanken v. d. Menschen Thun u. Lassen, (1720. 7. Aufl. 1743.) und ausführlicher als: Philosophia moralis s. Ethica, methodo scientifica pertractata (1750 ff.; 5 voll; beides als erster Theil der praktischen Philosophie, die er als Ganzes in der philosophia practica universalis (1738, 2 B.) behandelte, und deren anderer Theil die Lehre von der Gesellschaft oder Politik bildet; letztere auch dargestellt in: „Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen u. s. w.", 1721. Auch in seinem Ius. naturae, 1740, 8 B. ist viel Ethik enthalten.

die spätere Geringschätzung sind gleich ungerecht. Ein vielseitiger, erkenntnißmuthiger Geist, hat er zwar vielfach über die wissenschaftliche Begründung seiner mit hoher Zuversichtlichkeit ausgesprochenen und in oft pedantischer mathematischer Form demonstrirten Sätze sich getäuscht, hat aber durch die Klarheit und Schärfe seiner Begriffe und Darstellungen ungemein anregend gewirkt, und auch in dem Gebiete der Ethik ein sehr lebendiges wissenschaftliches Arbeiten hervorgerufen, und sein anzuerkennendes Streben, mit der christlichen Offenbarung in Einklang zu bleiben, ist zwar keineswegs überall verwirklichet, hat aber doch in Deutschland, gegenüber dem leichtfertigen Offenbarungshaß jenseits des Rheins und des Kanals, lange Zeit einen ernsteren christlichen und wissenschaftlichen Geist erhalten. Grade auf dem Gebiete der Moral hat Wolf einen hohen Einfluß gehabt auf selbständige Gestaltung deutscher Wissenschaft, und die übergroße Abhängigkeit auch der theologischen Moral von Aristoteles gebrochen. Während Wolf in der entschiedenen, wissenschaftlich begründeten Anerkennung des persönlichen Gottes, den er allerdings nur mehr in Beziehung zur Welt als Schöpfer und Regierer, weniger in Beziehung zu sich selbst, in seinem inneren Wesen erfaßt, die objectiv religiöse Grundlage einer Sittenlehre feststellt, scheint er zunächst die subjective Grundlage derselben, die sittliche Willensfreiheit durch seinen D e t e r m i n i s m u s zu gefährden.

Alles, was geschieht, auch das scheinbar Zufällige, hat einen zureichenden Grund, entweder in sich selbst oder in seinem Zusammenhang mit andern Dingen, und ist insofern determinirt. Es giebt in der Welt keine Veränderung, die nicht in der Art der Zusammensetzung der Welt begründet, und durch den vorangegangenen Zustand determinirt wäre, wie eine Uhr, die auf ein ganzes Jahr gestellt ist, in jedem Augenblick ihrer Bewegung durch diese ihre erste Einrichtung bestimmt ist. Die Welt ist ein solches schlechthin bestimmtes Uhrwerk, eine Maschine. Auch bei der Freiheit des menschlichen Willens hat daher jeder wirkliche Entschluß seinen zureichenden Grund und ist nicht schlechthin willkührlich. Diese Freiheit besteht in der Möglichkeit, das Entgegengesetzte zu wählen und zu thun, aber daß das entgegengesetzte Mögliche w i r k l i c h werde, dazu gehören Beweggründe, und insofern diese zureichend sind, ist diese Entschließung zur Verwirklichung auch eine durch den Beweggrund bestimmte. Es ist unmöglich, daß ein Mensch, der etwas als besser erkennt, das Schlimmere ihm vorziehen könne, und es ist also in diesem Falle n o t h w e n d i g, daß er das Bessere erwählt. Frei aber ist der Wille dabei dennoch, da ja der Mensch den Grund seiner Willensentscheidung in sich selbst hat. — Das klingt zunächst sehr bedenklich, und bekanntlich wurde

Wolff wegen dieser Lehre, als staatsgefährlich, aus den preußischen Staaten ausgewiesen. Indeß ist nicht zu übersehen, daß wenn von der bereits eingetretenen sündlichen Verderbniß abgesehen, also der Mensch als vernünftiges Wesen an sich betrachtet wird, die Freiheit allerdings nicht grund- und vernunftlose Willkür, sondern durch die vernünftige Erkenntniß bestimmt ist, und daß für den wirklich sittlichen Menschen bei richtiger Erkenntniß allerdings eine moralische Nothwendigkeit, das Vernünftige zu ergreifen, besteht. Wolff's Gedanke ist also nicht an sich unrichtig, sondern nur zu unbestimmt und darum mißverständlich. Da sich nun aber Wolff ausdrücklich gegen die Spinozistische Auffassung des Determinismus erklärt, und die wirkliche freie Willensentscheidung des Menschen, nur nicht als vernunftlose Willkür, bestimmt und wiederholt behauptet,[1]) dürfen wir ihm den völligen Determinismus Spinoza's nicht zuschreiben.

Die Frage, ob und inwieweit unser Erkennen bedingt und abhängig sei von unserer sittlichen Beschaffenheit, ob also auch dieses frei oder schlechthin unfrei bestimmt sei, läßt Wolff bei Seite, und bleibt dabei stehen, daß unser Wollen bedingt und bestimmt sei durch unser Erkennen; und es kommt daher, wie bei Sokrates, wesentlich nur darauf an, die Erkenntniß aufzuklären, dann folgt das entsprechende sittliche Thun von selbst, mit innerer, moralischer Nothwendigkeit. Daher die fast ungemessenen Ansprüche, mit welchen die Wolff'sche Sittenlehre auftritt, daher der an sich richtige, aber im Angesicht des wirklichen Zustandes der Menschheit irrige Gedanke: die Sittenlehre sei nicht bloß ein wissenschaftliches Bewußtsein von dem sittlichen Leben, sondern ein wesentliches Motiv zu dem sittlichen Leben selbst. Die recht erkannte Sittenlehre ist die Quelle der Tugend. Dieser Gedanke tritt mehr oder weniger deutlich bei Wolff überall hervor; der Theorie folgt die Praxis von selbst. Das sittliche Leben ist wie ein mathematisches Rechenexempel; es kommt nur darauf an, deutliche Begriffe von Tugenden und Lastern und von den Pflichten zu haben, so löst sich das Böse von selbst auf, und der Mensch wird tugendhaft. „Ich habe, sagt Wolff in der Vorrede zur 2. Aufl., dadurch die ganze Ausübung des Guten und Vermeidung des Bösen nicht wenig erleichtert, daß ich gewiesen, wenn man den Willen lenken will, sei es eben soviel, als wenn man disputiret, indem man wie dort jederzeit auf eine von den beiden Förderſätzen eines Schlusses zu antworten hat;" — und später, in der Vorrede zur 3. Aufl., erklärt er: „Als meine Schriften von der Weltweisheit und unter ihnen gegenwärtige von der Menschen Thun und Lassen herauskam, urtheilten diejenigen, welche vor sich die

[1]) Vorrede zur 2. Aufl. seiner Moral; ferner §. 1, u. Metaph. §. 510 ff.

Sachen einzusehen und zu beurtheilen vermögend, dabei aber von keinen widrigen Affecten eingenommen sind, es würde hinführo Verstand und Tugend allgemein werden und jedermann sich bestreben, durch dieses Mittel die Glückseligkeit des Lebens zu erreichen." Wolff verwahrt sich übrigens ausdrücklich dagegen, daß er mit seiner Moral „der Natur zu viel zuschreibe und der Gnade nichts übrig lasse; die von mir behaupteten Lehren dienen vielmehr dazu, daß man den Unterschied der Natur und der Gnade, absonderlich den großen Vorzug, den diese für jener hat, deutlich begreifet, und sind also ein Führer zu der Gnade;" die christliche Religion biete mehr, als die Weltweisheit vermöge; vielmehr lerne der Mensch durch diese Vernunft-Moral, daß seine natürlichen Kräfte nicht ausreichen, und man erkenne also besser die Nothwendigkeit und Vortrefflichkeit der Gnade, welche uns in der christlichen Religion geboten ist und dasjenige ersetzet, was der Natur abgeht. Wie es zugehe, daß die natürlichen Kräfte nicht ausreichen, und wie bei der Voraussetzung einer solchen Schwäche die philosophische Moral Wolff's noch selbständig für sich wirksam sein könne, ist nicht gesagt.

Die Moral hat es mit den freien Handlungen der Menschen zu thun, im Gegensatze zu den nothwendigen; die Freiheit aber besteht in der Möglichkeit der Wahl zwischen mehreren möglichen Dingen (v. der Menschen Thun u. s. w. §. 1). Der Zustand eines Menschen ist vollkommen, wenn die früheren und späteren Zustände unter einander, und alle mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimmen: Die freien Handlungen des Menschen befördern oder mindern diese Vollkommenheit, d. h. sie sind entweder gut oder böse. Wenn man also die Handlungen nach ihrem sittlichen Werth beurtheilen will, so muß man nachforschen, was sie Veränderliches in dem Zustand unseres Leibes oder der Seele nach sich ziehen. Die freien Handlungen werden also durch ihren Erfolg gut oder böse; und da dieser nothwendig aus ihnen folgt und nicht ausbleiben kann, so sind die Handlungen an und für sich gut oder böse, und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht; wenn es also möglich wäre, daß kein Gott wäre und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte, so würden die freien Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse bleiben (§. 3—5). Hier wendet sich also der an sich richtige Grundgedanke des Sittlichen zu einer äußerlichen und daher irre führenden Anwendung, da der Erfolg unserer Handlungen noch von anderen Mächten abhängig ist als diese Handlungen selbst; nur in einem idealen, durch keine Sünde beirrten Zustande der Menschheit wäre jene Beurtheilung des sittlichen Werthes der Handlungen aus ihrem Erfolg giltig, obgleich es auch da jedenfalls angemessener ist,

diesen Werth aus dem Wesen der Handlung selbst und nicht erst aus ihrem Erfolg zu erkennen. Wolff haftet dabei so sehr am Äußerlichen, daß er sagt: „So erkennet einer, der Lust zum Stehlen bekommt, daraus, daß der Diebstahl böse sei, weil er den Galgen nach sich ziehet." Ebenso einseitig ist die Entgegensetzung des an sich Gutseins der Handlung und des Willens Gottes.

Die allgemeine Regel der Sittenlehre ist also: „Thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht; unterlaß, was ihn unvollkommener macht;" dies ist ein allgemeines Naturgesetz (§. 12). Das „oder Anderer" ist nur eingeschmuggelt und aus dem Grundgedanken durchaus nicht abgeleitet; der darin liegende Dualismus und mögliche Widerspruch ist in keiner Weise ausgeglichen. — Der zureichende Beweggrund des Willens ist die Erkenntniß des Guten; und es ist unmöglich, „daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreifet; wenn wir sie also nicht wollen, so ist keine andere Ursache, als daß wir sie nicht erkennen." Ebenso ist die Erkenntniß des Bösen der Beweggrund des Nichtwollens oder des Abscheu's, und es ist also wieder unmöglich, daß man eine an sich böse Handlung wollen sollte, wenn man sie deutlich begreifet (§. 6. 7). Alles sittliche Wollen und Thun des Guten oder Bösen ruht also schlechterdings nur auf dem Erkennen oder Nichterkennen. Der Mensch kann zwar auch seinem Gewissen zuwider handeln, aber dies geschieht nur, wenn er das Gute wegen der besonderen Umstände für böse, oder das Böse wegen eben dieser Umstände für gut hält, also doch aus Irrthum (82 ff.). Der letzte Zweck aller sittlichen Handlungen, also unseres ganzen Lebens ist unsere und unseres Zustandes Vollkommenheit, die Seligkeit, die also das höchste Gut für den Menschen ist.

Die besondere Moral behandelt Wolff als Pflichtenlehre. Pflicht ist eine Handlung, die dem Gesetze gemäß ist. Gesetz ist eine Regel, darnach wir verbunden sind, unsere freien Handlungen einzurichten; es ist entweder Naturgesetz, oder göttliches, oder menschliches Gesetz. Die Vernunft ist die Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur; dieses umfaßt das ganze sittliche Leben vollständig und ist für dasselbe zureichend und schlechthin giltig und unveränderlich, denn es beruhet auf der Übereinstimmung unserer Handlungen mit unserer Natur. Da aber diese unsere Natur durch den göttlichen Schöpfungswillen gesetzt ist, so ist das Gesetz der Natur zugleich auch ein göttliches Gesetz, ein Ausdruck des göttlichen Willens, obgleich dieser Wille nicht als ein willkürlicher zu denken ist, so daß etwa Gottes Wille auch das an sich Gute für böse und das an sich Böse für gut erklären könnte (§. 16—39). Die Pflichten sind 1) Pflichten

des Menschen gegen sich selbst, — und zwar: gegen den Verstand, gegen den Willen, gegen den Leib, und die Pflicht in Ansehung unseres äußerlichen Zustandes (d. h. die gesellschaftliche Lage); — 2) Pflichten gegen Gott, — und zwar: Liebe zu Gott, Furcht und Ehrerbietung, Vertrauen, Anrufung und Dankbarkeit, äußerlicher Gottesdienst; — 3) Pflichten gegen andere Menschen, — und zwar: gegen Freunde und Feinde, Pflichten in Ansehung des Eigenthums, und Pflichten in Reden und in Verträgen. Die Hauptgliederung der Pflichtenlehre ist seitdem sehr gewöhnlich geworden.

Auf die Moral gründet sich das Naturrecht, welches das Dürfen behandelt, wie jene das Sollen; alle Rechte ruhen auf Pflichten. Grundgedanke des Rechtes ist: Du darfst alles thun, was die Vollkommenheit deines Zustandes und des Zustandes Anderer erhält und fördert, und darfst nichts, was dem entgegen ist. In weiterer Anwendung des Rechtes auf die Gesellschaft, also als Politik, ist das Wohl der Gesellschaft die Norm des Handelns.

Die Wolff'sche Moral hat allerdings in Form und Inhalt noch große Mängel. In jener Beziehung ist an ihr auszusetzen eine häufige Vermischnng von Erfahrungssätzen mit der Speculation; Begriffe, aus der Erfahrung abgeleitet, werden oft nur zerlegt und daraus weiter geschlossen, und dies mit dem Anspruch philosophischer Geltung; außerdem der philosophische Dogmatismus, indem sehr oft die Gedanken nicht wirklich in stetigem Fortgang aus dem Grundgedanken heraus entwickelt, sondern nur aus ihm heraus berichtet, an ihn angeschlossen werden. In materialer Beziehung geht durch diese Moral trotz aller monotheistischen Voraussetzungen ein naturalistischer Zug; Wolff kennt nur das unmittelbare natürliche Sein des sittlichen Geistes, aber nicht die Geschichte, also das eigentliche Leben desselben. Die Sittenlehre hat eine Geistesgeschichte weder zur Voraussetzung, noch zum Ziel; es kommt durch das sittliche Thun keine sittliche Geschichte der Menschheit, sondern nur ein Zustand des Einzelnen zu Stande; die Frage also, ob denn die wirkliche Natur des Menschen nicht schon irgendwie ein Ergebniß einer solchen sittlichen Geschichte der Menschheit sei, ob sie reine, ungeänderte, ursprüngliche Natur sei, bleibt außerhalb dieses Gedankenkreises, und blieb auch für die philosophische, und daher auch für einen großen Theil der theologischen Moral das ganze achtzehnte und einen Theil des neunzehnten Jahrhunderts hindurch bei Seite liegen; und in dieser Beziehung hat Wolff allerdings der rationalistischen Verstandesaufklärung vorgearbeitet. Was er aber, diesen naturalistischen Grundzug mildernd, von der Sündhaftigkeit, von der göttlichen Gnade und dem Christenthum sagt, ist mehr persön-

liche Gutwilligkeit als ein folgerichtiges Ergebniß seines Systems. Alles Interesse wirft sich hier auf den zureichenden Grund, nicht auf den Zweck; es fehlt der Sittlichkeit, es fehlt der Geschichte das lebendige Herzblut des freien, geistigen Schaffens. Das Christenthum kann dieser Weltanschauung höchstens eine höhere Offenbarung der Wahrheit, eine Förderung der Erkenntniß sein, nicht eine geschichtliche, eine Geschichte schaffende That. In der weiteren theologischen Gestaltung dieses Standpunktes sank daher das Christenthum immermehr zu einer bloßen geoffenbarten Moral heraus, die aber nichts anderes enthielt und enthalten konnte als die Wolff'sche Lehre. Einen positiven Inhalt hat das Sittengesetz bei Wolff eigentlich gar nicht, er kommt über bloß formale Bestimmungen nicht hinaus. Was das Gute an und für sich sei, erfahren wir nicht, sondern immer nur, daß es in Übereinstimmung stehe mit der Vernunft und uns glückselig mache; es wird also nur nach seinen Beziehungen zu Anderem, nicht nach seinem innern Gehalte erfaßt.

In Wolffs Geiste, obgleich mit Selbständigkeit, arbeitete Canz in Tübingen weiter, dessen Disciplinae morales omnes, 1739, eine geschickte Zusammenfassung des gesammten damals geltenden ethischen Gebietes sind; mehr theologisch ist sein „Unterricht von den Pflichten der Christen," (1749 Q., faßt die Moral als „pflichtvortragende Gottesgelahrtheit," und schickt nur der Pflichtenlehre eine Abhandlung von den vier Haupttriebfedern alles menschlichen Thuns und Lassens voraus, nämlich: das Fleisch, die Natur, die Vernunft und die Gnadenwirkungen des heil. Geistes). Alex. Baumgarten, (Bruder des bekannten Theologen), vervollkommnete in seiner philosophia ethica (1740. 1751) die Wolff'sche Ethik besonders in formaler Beziehung; die Pflichten gegen Gott stellte er als die alle übrigen bedingenden an die Spitze. — G. Fr. Meier, in Halle, schrieb auf Grund des Baumgarten'schen Buches eine ausführlichere und volksthümlichere: „Philosophische Sittenlehre," (1753 ff. 5 B.). — (Der vielschreibende, oberflächliche Eberhard zeigt sich in seiner „Sittenlehre der Vernunft" (1781) nur als ein sehr schwächlicher, gedankenarmer Nachahmer Wolff'scher Philosophie).

Ziemlich gleichzeitig mit Wolff hatte Thomasius (in Leipzig und Halle), auf dem Standpunkt des gewöhnlichen Menschenverstandes eine sehr volksthümliche Moral dargestellt,[1] die zwar manche gute Gedanken und Beobachtungen, aber weder scharfe Gedanken, noch eine wirklich wissen-

[1]) Von der Kunst, vernünftig u. tugendhaft zu lieben u. s. w., oder Einleitung zur Sittenlehre; 1710; 6. Aufl. 1715. — Von der Artzenei wider die unvernünftige Liebe u. s. w., oder Ausübung der Sittenlehre; 1704; 6. Aufl. 1715; vergl. Fülleborn, Beitr. z. Gesch. d. Phil. 1791. IV.

schaftliche Entwickelung enthält. Die christliche Sittenlehre stellt er höher als die philosophische, ohne ihr übrigens besonders tiefe Gedanken abzugewinnen; den Aristoteles und die Scholastiker verachtet und bekämpft er, ohne sie zu verstehen. Das Wesen der Tugend setzt er in die Liebe, das dem Menschen von Natur eignende Verlangen, sich mit demjenigen, was der Verstand für gut erkennt, zu vereinigen und vereinigt zu bleiben; sie bezieht sich also nicht auf das Subject selbst, sondern nur auf Gegenständliches, vorzüglich auf andere Menschen. In dieser Liebe ruht die Glückseligkeit, d. h. die Gemüthsruhe und die Schmerzlosigkeit als das höchste Gut. Unvernünftig ist die Liebe, wenn sie nach nichtigen, vergänglichen und schädlichen Dingen strebt, allzuheftig ist, oder Unmögliches will; aus ihr entspringen alle Laster, (Wollust, Ehrgeiz, Geldgeiz). Die allgemeine Menschenliebe als das Wesen der Sittlichkeit umfaßt fünf Haupttugenden: Leutseligkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit, Geduld. Die Selbstliebe darf nur auf der Menschenliebe ruhen. Die Nothwendigkeit der Gnade und der Offenbarung erkennt Th. an; die Philosophie ersetzt nicht dieselbe, sondern leitet zu ihr hin; sie ist nur ein Spiegel zur Selbsterkenntniß des sittlich schwachen Menschen.

Mit großem Scharfsinn und tief christlicher Erkenntniß trat der Wolff'schen Philosophie Chr. Aug. Crusius, (in Leipzig, † 1776), gegenüber, aber im Kritischen stärker als im Schaffen und daher von geringerer Wirksamkeit als Wolff. (Anweisung, vernünftig zu leben u. s. w. 1744. 3. Aufl. 67). — Sehr bestimmt erklärt er sich gegen Wolffs Determinismus; der menschliche Wille werde auch durch seine Erkenntniß nicht schlechthin bestimmt, sondern bleibe ihr gegenüber frei und könne ihr entgegen handeln; er beruft sich auf das hierin ganz unzweideutige Selbstbewußtsein und auf die volle Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünden. Die Willensentschließung ist als vernünftige zwar nicht willkürlich und zufällig, hat vielmehr einen zureichenden Grund, aber dieser ist kein nothwendig determinirender, sondern es bleibt dem Willen immer die Möglichkeit, auch einem zureichenden Grunde zuwider zu handeln. Ja Crusius geht hierin einseitig so weit, daß er die vollkommene Freiheit nur darin findet, daß der Wille sich ebenso leicht für das Eine wie für das Andere entscheiden könne, also in der Freiheit der Indifferenz. Alle Pflichten betrachtet er als in der Pflicht gegen Gott enthalten, stellt sie also nicht neben, sondern unter diese. Das sittliche Streben hat die Glückseligkeit und Vollkommenheit zwar zum Zweck, aber in dem dasselbe gleichfalls bezweckenden göttlichen Willen sein Gesetz. Das Abhängigkeitsverhältniß des freien Geschöpfes zu seinem Schöpfer weist den Menschen darauf, sein ganzes Leben von dem heiligen Gotteswillen abhängig zu machen; wahr-

haft sittlich wird unser Streben nach dem vernünftigen, also auch von Gott gewollten Zweck erst dann, wenn es der Ausdruck des liebenden Gehorsams gegen den uns kund gewordenen göttlichen Willen ist. — Es ist also auch verkehrt zu sagen, daß das Gute an sich gut sei, auch ohne Rücksicht auf Gottes Willen; es ist vielmehr darum gut, weil es Gott will, obgleich dieses göttliche Wollen freilich nicht vernunftlose Willkür, sondern ein moralisch nothwendiger Act seines heiligen Wesens ist. Die Sittlichkeit ruht also ihrem ganzen Wesen nach auf der Religion; und das Sittengesetz darf nicht, wie bei Wolff, von dem religiösen Bewußtsein absehen, sondern fordert ein dem göttlichen Willen, und darum auch dem Zweck der Vollkommenheit der Geschöpfe entsprechendes Handeln aus freiem Gehorsam gegen Gott. Eine natürliche, obgleich nicht schlechthin ausreichende Bekundung des göttlichen Willens, also des Sittengesetzes, ist das Gewissen, welches aber nicht bloß, wie bei Wolff, ein theoretisches Urtheil fällt, sondern zugleich das Gefühl der Freude oder der Angst, also auch einen Antrieb, enthält. — Die Klugheit sondert Crusius von der eigentlichen Sittlichkeitslehre, als die Geschicklichkeit, zu den vernünftigen Zwecken auch die besondern, passenden Mitteln zu finden. — (Die theologische Moral des Cr. wird später erwähnt werden). — Eine volksthümlichere Behandlung dieser Auffassung enthalten im Wesentlichen die so lange in weiten Kreisen hochgeschätzten und wirkungsreichen „Moralischen Vorlesungen" Gellert's (1770), die aber mehr durch ihre edle Gesinnung und durch Wärme des Gemüthes als durch Gedankentiefe beachtenswerth sind, und in ihrer rednerisch breiten und oft faden und langweiligen Weise nur in einem Zeitalter so großen Eindruck machen konnten, welches für starke Speise keinen Geschmack mehr hatte; lange Auseinandersetzungen „über den Nutzen der Gesundheit" u. dgl. fand man damals interessant. Gellert wendet sich mehr an das Gefühl als an den erkennenden Verstand, aber jenes wird nicht in christlicher Tiefe erfaßt, sondern erscheint mehr als schwächliche Empfindsamkeit.

Seit der Mitte des Jahrhunderts sank in Deutschland der Sinn für wirklich philosophisches Denken in eben dem Maße, in welchem der Anspruch auf den Namen des „philosophischen Jahrhunderts" stieg; statt einer geisteskräftigen stetig fortschreitenden Gedankenentwickelung finden wir meist nur ein selbstzufriedenes oberflächliches Verstandesurtheilen, von allenthalben zusammengeraffte, principlose Behauptungen und Bemerkungen, mehr aus der Erfahrung als aus dem Gedanken, oft in rednerischer Fülle behaglich sich ausbreitend. — Der vielschreibende Feder in Göttingen, (Praktische Philosophie 1776; Untersuchungen über den menschlichen Willen, 1779. 85. 4 Th.), erinnert an Wolff zwar oft durch pedan-

tische Trivialität, aber nicht durch Gedankentiefe, und lehnt sich mehr an den Locke'schen Empirismus an. — Der von den Zeitgenossen hoch gefeierte Garve entnahm das Meiste von den englischen Moralisten, beschränkte aber seine eigenen moralischen Gedanken auf Anmerkungen zu andern Schriftstellern und unzusammenhängende, klar und leicht geschriebene, aber weder tiefe noch geistvolle Abhandlungen.

§. 41.

In England und Frankreich bildete eine vom Christenthum sich abwendende Richtung einen immer tiefer sinkenden Moralismus aus, welcher, auf einem ideenlosen Empirismus ruhend, zwar nicht ohne kräftigen Gegenkampf, aber doch lange Zeit an Einfluß steigend, theils an einen oberflächlichen Deismus sich anlehnte, theils folgerichtiger zum reinen Atheismus und Materialismus fortschritt, und die niedrigste Gestalt Epikuräischen Selbstgenusses zum Sittengesetz erhob. — Besonders war es dem französischen Geiste vorbehalten, die letzten Folgerungen jener Voraussetzungen zu ziehen, und in wüstester Entsittlichung die höchste Aufklärung und „Philosophie" zu suchen, und durch eine am Zerstören sich freuende Zersetzung alles sittlichen Bewußtseins in den höheren Ständen, die in die undeutschen Kreise der deutschen Bildungswelt verheerend hinüberschritt, jene Umwälzung in Europa vorzubereiten, die nur über Gräuel und Zerrüttung hinweg zur Selbstbesinnung und theilweise zur Beruhigung gelangte. — Der englische Moralismus blieb im Allgemeinen in unstätem Schwanken zwischen dem Princip der Glückseligkeit und dem der geistigen Vollkommenheit, zwischen dem subjectiv-eudämonistischen und dem objectiv-spiritualistischen. — Die Rückwirkung dieser Freigeisterei auf Deutschland zeigt sich meist in der flachen Nützlichkeitsmoral der „Aufklärung."

Ganz anders als in Deutschland gestaltete sich die philosophisch Moral in England und Frankreich. Während dort trotz der tiefen ge stigen und sittlichen Zerrüttung durch den dreißigjährigen Religionskri doch noch lange ein überwiegend christlicher Sinn sich erhielt, der für Spinozistischen Pantheismus unempfänglich blieb, die Philosophie in E klang mit dem Christenthum zu entwickeln suchte, und erst durch die deutsche Bildung der höheren Stände allmählich und spät von der f zösischen Freigeisterei sich entkräften ließ, hatten die Religionskämpf

England eine große geistige Abspannung und eine fortschreitende Abneigung gegen das Christliche und gegen das Ideelle überhaupt zur Folge. — Der ungeistige Empirismus Baco's und Locke's kam dieser nüchtern-verständigen Hinwendung zu der unmittelbar anschaulichen und gemeinen Wirklichkeit entgegen. Zuerst galt es als ein Fortschritt, wenn man mit Beiseitestellung des Glaubensinhaltes des Christenthums nur die Moral desselben betonte; dann folgte von selbst, daß man die von dem Glaubensgrunde gelöste Moral auch von den geschichtlichen Voraussetzungen überhaupt löste und nur aus dem Bewußtsein des natürlichen Menschen schöpfte, und der christlichen Religion gegenüber die Religion überhaupt nur als Moralismus faßte, über welchem sich dann, nicht als Grund, sondern als schützender Oberbau ein flacher Deismus erbaute, — wenn nicht weiter Fortgeschrittene auch diesen beseitigten, und bei der oberflächlichsten Moral der individuellen Selbstliebe sich beruhigten; und es muß dieser geistigen Verflachung gegenüber als ein wirklicher Fortschritt betrachtet werden, wenn schärfere Denker auch diese vermeintliche Naturreligion und Naturmoral skeptisch zersetzten und die Nichtigkeit alles menschlichen Erkennens nachwiesen.

Baco v. Verulam, welcher selbst keine Sittenlehre ausbildete, hat durch seinen aller bisherigen Philosophie entgegentretenden Empirismus, wonach es schlechterdings kein Wissen a priori, sondern nur aus der unmittelbaren, und zunächst sinnlichen Erfahrung giebt, eine der christlichen Weltanschauung gefährliche Bahn eröffnet, obgleich er selbst dem christlichen Bewußtsein durchaus nicht entgegenstand, vielmehr den christlichen Glauben über das philosophische Wissen stellte. Er war sich der Tragweite seiner Grundgedanken jedenfalls nicht klar bewußt. — Auf diesem Boden entwickelte später Locke († 1704) eine besonders in England zu weitgreifendem Einfluß gelangende Philosophie, die freilich eigentlich der Gegensatz zu aller Speculation ist. Wahre Erkenntniß kommt nur aus der Erfahrung des sinnlichen Daseins. Die allgemeinen Begriffe sind nicht das Erste, sondern das Letzte; der menschliche Geist an sich hat und entfaltet keine Begriffe und Ideen, ist vielmehr tabula rasa, auf welche die Erfahrung der gegenständlichen Welt erst ihre Schrift einschreibt; und erst aus den Eindrücken von dem gegenständlichen, wirklichen Einzeldasein gelangt der Geist durch Abstraction, Vergleichung und Zerlegung zu Ideen.

Aus diesem Empirismus, so harmlos und anspruchslos er beim ersten Anblick auch erscheinen könnte, mußte eine von der christlichen Weltanschauung wesentlich verschiedene Auffassung der Religion und der Sittlichkeit folgen, und die geschichtlichen Thatsachen haben dies bestätigt. Er vernichtet mit einem Schlage allen ideellen Inhalt des wissenschaftlichen

und gläubigen Bewußtseins, insofern dieser außerhalb der sinnlichen Erfahrung liegt. Diese giebt aber nicht Ideen, sondern nur Anschauungen, und höchstens gelangt man zu abstrahirten Begriffen, die aber nie eine allgemeine und unbedingte Geltung haben; die Ideen des Göttlichen und Ewigen verschwinden. Aber etwas Ideelles muß der Mensch haben; hat er es nicht in sich und über sich, so daß er dasselbe im vernünftigen Selbstbewußtsein und im religiösen Glauben aufzunehmen hat, so muß er es vor sich haben, es praktisch schaffend erzeugen, im Thun; das Ideelle ist zwar noch nicht wirklich, aber es soll werden. Es ist sonach an sich wenigstens eine Ahnung der Vernunft, welche diesen ideenlosen Empirismus auf die Moral hinwies. Aber dieser einseitige Moralismus zeigt grade am meisten die Verkehrtheit der Voraussetzungen; eine ideenlose Moral sinkt alsbald zur Moral der gemeinsten Selbstsucht und zum Materialismus herab. Das sittliche Bewußtsein habe ich hier nur aus der unmittelbaren Erfahrung; was gut ist, weiß ich nur daraus, daß irgend etwas auf mich einen angenehmen Eindruck macht, mich als zufälliges Einzelwesen mit dem Gefühl der Lust erregt; das individuelle Wohlbefinden wird der Maßstab des Sittlichen, und der Epikuräismus ist wieder zur Geltung gelangt.

Den einfachen, klaren Schluß aus Baco's Empirismus zog bereits, vor Locke's weiterer Ausführung desselben, Thomas Hobbes.[1]) Nur, was wir erfahren, ist wahr; erfahren können wir nur durch die Sinne, also das Sinnliche; nur das Sinnliche ist wahr und wirklich, auch an dem Menschen selbst. Das menschliche Thun hat nicht einen Zweck, denn ein Zweck ist eine bloße Idee ohne Wirklichkeit, sondern nur einen Grund, nämlich in seiner sinnlich-materiellen Wirklichkeit; und vermöge dieses Grundes ist es auch vollständig bestimmt. Das Sittengesetz ist also in nichts verschieden von dem Naturgesetz. Gut und übel ist das Wohl- oder Übelbefinden des einzelnen Menschen, entscheidet sich also nach dem unmittelbaren Gefühl, und hat durchaus keine allgemeine, über das Individuum hinausreichende Bedeutung. Was für mich gut ist, ist für einen Andern nicht gut; darüber läßt sich also im Allgemeinen nichts festsetzen; jeder entscheidet das nach seiner Empfindung und Erfahrung. Jeder strebt von Rechtswegen darnach, möglichst viel Lustempfindung zu haben, und darin ist er vernünftig und sittlich. Die Selbstliebe in diesem Sinne, alles auf den eigenen Genuß von Angenehmem zu beziehen, ist höchstes Moralgesetz; Jeder hat Recht auf Alles. Daraus folgt freilich, daß durch

---

[1]) Bes. in seinem Leviathan, 1651, u. de cive, 1647. Vergl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, 1841, S. 67 ff.

die bloße Moral kein harmonisches Zusammenleben der Menschen möglich ist, daß vielmehr alle gegen einander streben, ein Krieg Aller gegen Alle; aber dies führt nicht zum Beweis der Unwahrheit des Moralgesetzes, sondern zur Nothwendigkeit des Staates; und dieser kann bei dem Fehlen aller allgemeingiltigen, objectiven Norm der Sittlichkeit auch wieder nur auf dem Einzelwillen des Mächtigen ruhen. Die unumschränkte Alleinherrschaft eines Einzelnen ist allein im Stande, Ordnung und Zusammenhang in das Chaos der Einzelbestrebungen zu bringen; und alle Einzelnen müssen sich dem Willen dieses Herrschers unbedingt unterwerfen, einem Willen, der kein anderes Gesetz kennt als das eigene Belieben, und welcher darum auch immer Recht hat, mag er auch beschließen, was er wolle, und welcher für alle Staatsbürger das unantastbare Gesetz und Gewissen ist, also allein zu bestimmen hat, was Recht und Sittlichkeit sein soll. Auch alle Religion im Staate hängt ausschließlich von dem Willen des Herrschers ab; und dieser allein hat zu entscheiden, was geglaubt und nicht geglaubt werden soll. Niemand hat im Staate das Recht, etwas Anderes für gut und wahr im sittlichen und religiösen Gebiete zu halten, als was der König für gut und wahr erklärt. Sünde ist nur der Widerspruch gegen des Königs Willen. Alles, was nicht durch ihn angeordnet oder verboten ist, ist sittlich gleichgiltig. — Man kann diesem System die Folgerichtigkeit nicht absprechen, und die ungescheute Nacktheit desselben ist wenigstens ehrlicher als diejenigen neueren Auffassungen, welche dieselben Grundgedanken durch sittlichere Formen und Beimischungen zu bemänteln suchen.

Im ausdrücklichen Gegensatz zu diesem Materialismus machte Cumberland das allgemeine Wohlwollen zum Princip der Moral,[1]) erschwerte sich aber die Widerlegung des folgerichtigen Hobbes dadurch, daß er sich selbst im Wesentlichen auf den Standpunkt der sinnlichen Erfahrung stellte, und daraus zu höheren religiösen und sittlichen Ideen aufsteigen wollte. Er gelangt so zu dem Satze, den er aller Sittlichkeit zu Grunde legt: „das Streben nach Gemeinwohl des ganzen Systems der vernünftigen Wesen führt zu dem Wohl aller einzelnen Theile desselben, wovon unsere Glückseligkeit selbst einen Theil ausmacht.“ Der Hauptzweck des sittlichen Strebens ist also nicht das eigene, sondern das allgemeine Wohl, jenes aber ist in diesem mit enthalten. Dieses Sittengesetz, zu dessen Beobachtung der Mensch durch die Natur selbst verpflichtet ist, wird religiös besonders unterstützt und geheiliget durch den Willen Gottes als des Gesetzgebers, welcher mit demselben Lohn und Strafe verknüpft. Die Gottesidee

[1]) De legibus naturae, 1672. 83. 94.

wird aber bei dem sittlichen Bewußtsein nicht schon vorausgesetzt, sondern setzt dieses voraus.

Von ganz entgegengesetztem Standpunkte aus, dem Platonischen verwandt, und darum auch wirksamer und folgerichtiger wurde Hobbes bekämpft durch Cudworth[1]), welcher die empirische Grundlage der Moral ganz verwarf und auf ursprüngliche, in der Vernunft selbst gegebene sittliche Ideen zurückging. In gelehrter, scharfsinniger und geistreicher Darstellung bekämpft er den Materialismus und Atheismus, erklärt die über alle Erfahrung hinausgehenden, von dieser niemals hinreichend zu begründenden sittlichen Ideen als Abbilder der göttlichen Vernunft, als eine durch Gott selbst der endlichen Vernunft eingeprägte Selbstoffenbarung; und er geht in der dem Empirismus entgegengesetzten Richtung so weit, daß er die sittliche Idee auch als über dem Willen Gottes stehend erklärt, so daß dieser Wille nicht das Gute bestimmt, sondern durch die an sich giltige Idee des Guten in Gott bestimmt wird. — Ein vollständiges Moralsystem hat Cudworth nicht ausgeführt, und sein Einfluß war bei der überwiegenden Neigung des englischen Geistes zur empirischen Wirklichkeit weniger groß, als er es verdiente. — Von Cudworth's Auffassung ausgehend gab Heinr. More eine kurze, aber umfassende Darstellung der philosophischen Moral.[2]) (Zweck der Sittlichkeit ist die Vollkommenheit und darum Glückseligkeit des Menschen, die aber nicht sowohl in äußeren Gütern, als vielmehr wesentlich auf der Tugend ruht; die Sinnlichkeit hat nicht ein Recht für sich, sondern steht unter der Herrschaft der sittlichen Vernunft; Voraussetzung der Sittlichkeit ist die durch nichts, auch nicht durch die Erkenntniß determinirte Willensfreiheit). In ähnlichem Geiste hob Samuel Clarke (1708) das Füreinandersein der Geschöpfe hervor. Die Sittlichkeit besteht darin, sich in der Harmonie des Daseins, in dem richtigen Verhältniß zu sich selbst und zu der übrigen Welt mit freier Vernünftigkeit zu bewegen, wie es die vernunftlosen Geschöpfe durch innern Trieb thun. Dieses Verhältniß kann nicht von dem Menschen willkürlich bestimmt werden, sondern ist durch die Natur der Dinge selbst bestimmt, hat objective Bedeutung, und der Mensch hat sich in dieses Verhältniß sittlich einzufügen; dadurch verwirklicht er sein eignes Wohlbefinden, seine Glückseligkeit.

Angesichts der Hobbes'schen Folgerungen aus dem empirischen Grundgedanken suchte Joh. Locke, wenigstens auf dem moralischen Gebiete, der Sache eine weniger bedenkliche Wendung zu geben.[3]) Angeborene oder

[1]) Systema intellectuale etc., von Mosheim, (1733) 1773, 2 B.; das engl. Original (1678) ist selten. — [2]) Enchiridion ethicum, in d. Opp. omn. 1679, 2 fol.
[3]) Essay on human understanding. 1690, und später.

in dem Wesen der Vernunft selbst und in dem Gewissen liegende sittliche Ideen sind ein Phantom; alle sittlichen Gesetze sind nur aus der Beobachtung des wirklichen Lebens entsprungen, aus dem Nutzen, den gewisse Handlungsweisen für das Wohl des Handelnden oder Anderer haben, abgeleitet, können also bei verschiedenen Verhältnissen und Völkern sehr verschieden sein, und ihre thatsächlichen Verschiedenheiten, ja Gegensätze, zeigen, daß dieselben nicht in der Vernunft selbst liegen. Nur durch die Erziehung und die herrschenden Sitten werden die moralischen Meinungen zu vermeintlich festen moralischen Principien und zum Gewissen; es giebt kein angeborenes, ursprüngliches Gewissen. Billigung oder Mißbilligung der bestimmten Volksgesellschaft sind der einzig zureichende Maßstab für Tugend und Laster. Dabei ist es aber natürlich, daß solche Handlungsweisen, welche nicht bloß dem Subjecte selbst, sondern auch Anderen und der Gesammtheit nützlich sind, auch allgemein für lobenswerth, also für tugendhaft gehalten werden, so daß sich für einen gewissen Bereich von Handlungsweisen allerdings eine wesentliche Übereinstimmung des sittlichen Urtheils, also ein gewisses in der Sache selbst liegendes natürliches Gesetz finden läßt, welches auch als Gesetz Gottes zu betrachten ist. Indeß leitet Locke dieses Gesetz nicht etwa aus dem Wesen des sittlichen Gedankens selbst ab, sondern eben nur aus der gesellschaftlichen Meinung, also aus der Erfahrung, und erhebt sich nur durch Schlußfolgerungen aus den erfahrenen Thatsachen zu allgemeineren Gedanken, die aber durchaus nicht an sich und schlechthin Giltigkeit haben. Die sittliche Idee reicht also nicht über die Wirklichkeit hinaus, sondern ist nur eine Abstraction von der unmittelbaren Wirklichkeit, sagt nicht sowohl, was sein *soll*, als vielmehr, was schon *ist*; ein sittliches Urtheil über das thatsächliche sittliche Bewußtsein einer Gesellschaft aber ist nach Locke's Theorie unmöglich; nicht die Idee ist das Maß für die Wirklichkeit, sondern diese das Maß für jene. Die Frage, ob denn nicht der sittliche Zustand und das sittliche Bewußtsein der Gesellschaft selbst verdorben und unwahr sein können, ist da gar nicht aufzuwerfen, ist an sich thöricht, weil sie die sittliche Wirklichkeit nach einer von ihr unabhängigen Idee messen will. Das sittliche Gemeinbewußtsein hat immer Recht. — Die Beschränkung dieser tiefgreifenden Behauptungen durch das Hereinziehen einer nach allen Seiten abgeschwächten göttlichen Offenbarung ist bei Locke ohne zureichende Begründung. — Die Locke'sche Auffassung hat im Vergleich mit Hobbes allerdings eine etwas anständigere Haltung, aber auch weniger innere Folgerichtigkeit. Der Gedanke der Selbstliebe oder eigentlich Selbstsucht ist wenigstens verständlich und klar, aber das Vorschieben des Gemeinurtheils ist völlig unbegründet gelassen, und fordert durch das ausdrückliche Verzichten auf

eine vernünftige Grundlage desselben von selbst zu einem Festhalten des individuellen Urtheils gegen dasselbe auf. In Wirklichkeit ist dieses Gemeinurtheil ohnehin ganz bedeutungslos, da in jeder Gesellschaft auch entgegengesetzte sittliche Auffassungen vertreten sind, der Einzelne also doch wieder auf sein eigenes Urtheil angewiesen wird, welches, da es auf keiner an sich giltigen Idee beruht, doch nur wieder auf die Empfindung der Lust oder Unlust begründet werden kann.

Die Folgerungen dieser entgeisteten Sittenlehre zeigten sich bald. Mäßig noch, aber auch um so unbestimmter und unklarer hielt sich Wollaston.[1]) Er läßt alle Religion in der Moral aufgehen; jene ist nur die Verpflichtung, das Gute zu thun und das Böse zu lassen. Das Gute ist einerlei mit dem Wahren; jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt, d. h. welche thatsächlich anerkennt, daß ein Ding so sei, wie es wirklich ist, die also der Natur oder der Bestimmung oder dem Zweck eines Dinges entspricht; die Dinge sollen als das behandelt werden, was sie sind. Die Bestimmung des Menschen selbst ist die Glückseligkeit; diese aber ist Lust, das Bewußtsein von etwas Angenehmen, von dem, was mit der Natur des Menschen in Übereinstimmung ist; wahre Lust entspringt also nur aus dem, was der Bestimmung des Menschen, also der Vernunft entspricht. Die Sittlichkeit oder die Religion ist daher das Suchen der Glückseligkeit durch Verwirklichung der Wahrheit und Vernunft. Die Ausführung dieser sehr äußerlichen und vieldeutigen Bestimmungen ist sehr ungenügend.

Der nächste Fortschritt dieses empirischen Moralismus aber bestand darin, daß das Moment der Glückseligkeit schärfer ins Auge gefaßt wurde. Der Mensch will seiner Natur nach glückselig sein, d. h. er hat Neigungen, deren Erfüllung ihn glückselig macht. Diese Neigungen giebt sich der Mensch nicht selbst, sondern er hat sie von Natur, findet sie als bestimmte in sich vor. Die Neigungen also bestimmen den Menschen zum Handeln, also zum sittlichen Thun: d. h. der Mensch ist gut, wenn er seinen natürlichen Neigungen folgt. Dieser Fortschritt zur Epikuräischen Moral geschieht bei dem in glattem Salonton schreibenden Lord Shaftesbury.[2]) Jede Handlung entspringt aus einer innern Bestimmtheit des Handelnden, aus einer Neigung; der sittliche Werth der Handlung liegt also wesentlich in dieser Neigung. Die Neigung erstrebt das, was Lust macht, weist ab, was Unlust macht; was durch sein Dasein Lust, durch sein Fehlen Unlust macht, ist ein Gut. Das Gegentheil davon

---

[1]) Religion of nature delineated, 1729.

[2]) Charakteristicks (1711) 1714; vgl. Lechler, S. 240 ff.

ist das Übel; als Gegenstand des Strebens ist jenes das Gute, dieses das Böse; dazwischen liegt das Gleichgiltige. Die Entscheidung über Gut oder Übel ist nicht eine willkürliche; sondern gut ist, was der Eigenthümlichkeit eines Wesens entspricht, und eben darum dem empfindenden Lust macht. Glückseligkeit ist die möglichst große Summe von Befriedigungen oder Lustempfindungen; die geistigen Lustempfindungen stehen aber höher als die bloß sinnlichen, und die gemeinnützigen oder wohlwollenden Neigungen ragen wieder unter jenen hervor; sie sind nicht bloß an sich schon ein Genuß, sondern sie verdoppeln ihn durch die Theilnahme der Andern. Gegenstand der gemeinnützigen Neigungen ist aber nie der einzelne Mensch, sondern immer eine größere Gesammtheit von Menschen; sie stehen nicht im Gegensatz mit unserem eignen Wohl, weil sie sich auf das Ganze beziehen, von dem wir selbst einen Theil ausmachen. Die wahre Sittlichkeit besteht also in dem Streben nach dem richtigen Verhältnisse und der Harmonie des Einzelnen und der Gesammtheit; das Eine darf nicht in das Andere aufgehen, denn der Mensch ist ebenso Einzelwesen wie ein Glied des Ganzen, und die Selbstliebe ist an sich ebenso berechtigt, wie die gemeinnützige Neigung; beide Neigungen müssen sich gegenseitig mäßigen. Die Tugend besteht also in einem Abwägen, in verständiger Berechnung des Maßes der sich gegenseitig beschränkenden und neutralisirenden Neigungen, des richtigen Gleichgewichtes. Die Entscheidung hierüber giebt zunächst das angeborene Gefühl für gut und böse, der moralische Sinn oder Instinct; — nicht etwa eine angeborne Idee oder fein bewußter Gedanke, sondern ein Gefühl, welches mit Gedanken gar nichts zu thun hat, als Lustgefühl und Wohlgefallen beim Guten, als Unlustgefühl und Mißfallen beim Bösen. Eben weil dies kein Bewußtsein ist, können bei demselben, allen Menschen zukommenden moralischen Sinn verschiedene Ansichten über gut und böse im Einzelnen sein, besonders in Folge von schlimmen Einflüssen und Gewohnheiten, durch welche das Gefühl abgestumpft wird. Dieser moralische Sinn wird durch Übung und Überlegung ausgebildet zum moralischen Urtheil. Die Tugend ist zwar von der Religion unabhängig, und der Atheismus gefährdet dieselbe nicht unmittelbar; aber ihre rechte Kraft und Freudigkeit erhält sie doch erst durch den Glauben an einen guten, allwissenden und gerecht regierenden Gott.

Shaftesbury will über die Zufälligkeit der Bestimmung des Sittlichen bei Hobbes und bei Locke hinausgehen zu einer an sich giltigen Bestimmung desselben; aber er findet die entscheidende Stimme doch auch nur in dem individuellen, zufälligen Gefühl der Lust oder Unlust; sein Empirismus ist wesentlich subjectiv. Daß das moralische Gefühl, — ab-

weichend von Locke, als ein angebornes auftritt, verbürgt noch nicht seine objective Wahrheit, und jedenfalls gilt gegen dasselbe der Einwand Locke's von der thatsächlichen Verschiedenheit der sittlichen Auffassungen. Dieses moralische Gefühl ist aber keine sittliche Idee, es enthält keinen Gedanken, hat keinen Inhalt, sondern äußert sich nur in jedem bestimmten Falle, wenn es von einer Handlung oder einem Object erregt wird, wie ein Clavier nur einen Ton giebt, wenn es angeschlagen wird; sonst ist jenes Gefühl stumm und todt, während eine Idee auch dann lebendig und bewußt ist, wenn keine sie berührende Wirklichkeit da ist. Jenes subjective moralische Gefühl selbst aber entzieht sich aller Prüfung an einer an sich und schlechthin geltenden Idee.

Während der Lobredner Epikurs, Collins, ein Schüler und Freund Locke's, der Erste, der sich Freidenker nannte, (bes. seit 1713), die Willensfreiheit leugnete, und das menschliche Thun durch die ihm umgebenden Einflüsse schlechthin bestimmt sein ließ, suchte Hutcheson (in Glasgow) das Moralsystem Shafterbury's dadurch zu läutern, daß er das Wohlwollen für Andere im Gegensatze zu der Selbstliebe als den eigentlichen Inhalt des angebornen moralischen Sinnes annahm. Die rein empirische Grundlage der Moral behielt er in seinem System der Moralphilosophie (1755) bei. Beobachtungen über die menschliche Natur führen zu gewissen moralischen Regeln als dem Naturgesetz. Wir finden, daß gewisse Handlungen bei den Menschen, selbst wenn sie von ihren Folgen nicht berührt werden, Billigung und Lob oder Mißbilligung und Tadel erfahren; daraus folgt, daß der Grund dieses Urtheils nicht der eigne Nutzen oder Schaden, sondern ein natürlicher moralischer Sinn ist, welcher ohne Rücksicht auf das eigne Interesse das Moralische an sich herausfühlt und daran Wohlgefallen hat, und welcher daher auch ebenso uneigennützig zu dem moralischen Handeln antreibt. Dieser angeborne moralische Sinn ist keine bewußte Idee, sondern ein unmittelbares Gefühl, welches von dem eigennützigen Selbstgefühl verschieden ist, wie wir an einer schönen, regelmäßigen Gestalt unmittelbares Gefallen haben, ohne uns der mathematischen Gesetze derselben bewußt zu sein oder einen Nutzen davon zu haben. Das sittliche Wohlgefallen und Streben ist daher auch um so reiner, je weniger das Eigeninteresse dabei ins Spiel kommt. Die selbstische und die wohlwollende Neigung schließen einander aus, denn das Wohlwollen beginnt erst da, wo das eigne Interesse aufhört. Wir haben also zwischen beiden Neigungen zu wählen, und da die wohlwollende die reinere ist, so besteht in ihr ausschließlich das eigentlich Sittliche. Die Tugend wird nicht um eines Nutzens oder Genusses willen geübt, sondern rein aus innerem Wohlgefallen an ihr; unsere Natur hat ein inneres, angebornes Streben, das

Beste Anderer zu befördern, ohne auf den eignen Nutzen dabei zu achten. Dieses Wohlwollen gegen Andere ist der Inbegriff aller Tugenden; denn auch die Sorge für das eigne Wohl geschieht darum, um uns für das Wohl der Andern zu erhalten. Der Grad der Tugend steigt mit dem Grade der an Anderen bewirkten Glückseligkeit und mit der Zahl der von uns beglückten Menschen. Die anfänglich außer Acht gelassene sittliche Beziehung des Menschen zu Gott fügte Hutcheson später, nicht ohne Gewaltsamkeit, hinzu, indem der moralische Sinn auch zur Verbindung des sittlichen Geschöpfes mit dem Urheber aller Vollkommenheit hinführe. — Die Grundgedanken dieser Moral sind zwar gutmeinend, aber wissenschaftlich schwach und willkürlich; von der christlichen Auffassung ist sie weit entfernt, denn das selbstgefällige Sichbespiegeln in der vermeintlich reinen Tugendhaftigkeit des eignen wohlwollenden Herzens und die leichte Selbstbefriedigung in einigen wohlwollenden äußerlichen Handlungen sind nach der andern Seite für die rechte Selbsterkenntniß ebenso gefährlich als das System der reinen Selbstsucht.

Ein verwandtes, aber in ungeklärter Originalität vielfach verwirrtes System entwickelte Adam Smith (1759 u. später). Er kehrte die Seite des Mitgefühls in dem angebornen moralischen Sinne noch stärker heraus, und faßt es als Gefühl der Sympathie, kraft deren wir in natürlicher Miterregung an der Freude und dem Schmerz der Andern Theil nehmen, und nach der Theilnahme und dem Einklang Anderer mit unseren Empfindungen und Handlungen streben. In diesem Einklang finden wir das Gute, in dem Gegentheil das Böse. Die Sittlichkeit unseres Thuns erkennen wir daran, daß dasselbe geeignet ist, die Sympathie Anderer zu erwecken. Ein vollständig vereinsamter Mensch könnte gar kein sittliches Urtheil über sich selbst haben, weil ihm der Maßstab, der Spiegel fehlt. Der Mensch muß also immer so handeln, daß andere, nicht in denselben zufälligen Verhältnissen stehende, also unpartheiische Menschen mit ihm sympathisiren können. Die Ahnung, daß das sittliche Bewußtsein nicht auf dem bloß individuellen Subject, sondern auf einer an sich giltigen Idee ruhen müsse, bringt den Empiriker zu diesem seltsamen, und sicherlich sehr schwierigen und mißlichen Experimentiren, welches die Zufälligkeit des Einzelseins abstreifen soll und sie doch nicht los werden kann.

Mit geringerem Scharfsinn als der, mit welchem er im Gebiete der Religion und der theoretischen Philosophie die Gewißheit des Erkennens skeptisch zersetzte, hat Dav. Hume die Moral behandelt.[1]) Während er dort die schwächliche Halbheit des gewöhnlichen Empirismus scharf nach-

[1]) Treatise of human nature, 1739; Essays etc. 1742, u. a. Schr.

wies, scheute er sich, seine Skepsis auch folgerichtig auf das praktische Gebiet zu übertragen. Eine wirkliche Wissenschaft kann es nach Hume von dem Sittlichen nicht geben, da dieses nicht Gegenstand des erkennenden Verstandes, sondern des Gefühls ist. Der letzte Zweck alles Thuns ist die Glückseligkeit, was aber glücklich mache, kann nur das Gefühl entscheiden. Ein allen Menschen angeborner Sinn, Takt oder ein Gefühl entscheidet also über das Gute und Böse, indem jenes ein angenehmes, dieses ein unangenehmes Gefühl erregt. Wir müssen also auf rein beobachtendem Wege erkunden, welche Handlungen das moralische Gefühl verletzen oder ihm zusagen; und wir finden nun, daß das Nützliche ein sittliches Wohlgefallen erregt, besonders aber das Gemeinnützige. Allgemeine und nothwendige Principien oder sittliche Ideen giebt es hierbei nicht; und selbst das sittliche Gefühl ist bei verschiedenen Völkern sehr verschieden; die sittlichen Vorstellungen haben also immer nur einen relativen Werth, und ruhen im Wesentlichen auf der Gewohnheit. Die Verpflichtung zur Tugend beruht darauf, daß in derselben die meiste Bürgschaft für wirkliche Glückseligkeit gewährt ist; und auch das Wirken zum Wohl der Andern wirket doch zuletzt wieder auf unser eigenes Wohl zurück. Hume trifft also im Wesentlichen mit Locke zusammen. Daß er den Selbstmord für erlaubt hält, ist aus den Grundgedanken leicht erklärlich.

In schwächlichem, principlosem Eklekticismus] sucht Ferguson (in Edinburgh)[1]) die Einseitigkeiten anderer Moralisten zu vermeiden, geräth aber bloß in verwirrtes Durcheinander. Dem Sittlichen giebt er drei Grundgesetze, das der Selbsterhaltung, das des Gemeinwesens oder der Gesellschaft und das der Werthschätzung (law of estimation), (letzteres bezieht sich auf das an sich Vortreffliche), — ohne diese Dreiheit zu irgend einem klaren Verhältniß zu bringen. Die unbefangene Betrachtung des Sittlichen im Einzelnen gewinnt er nur auf Kosten der folgerichtigen Gedankenentwicklung. Vieles hat er von der griechischen und römischen Moral entnommen.

Die eigentlichen letzten Folgerungen des Empirismus haben nicht die systematischen Moralisten gezogen, sondern andere mehr für die große Welt schreibenden „Freigeister". So besonders der einflußreichste der Freigeister, der hochgestellte Lord Bolingbroke, der Hauptvertreter des Deismus († 1751)[2]), der den Plato für halbverrückt und alle speculative Philosophie für Verschrobenheit erklärte. Das sittlich e Gesetz ist als Naturgesetz

[1]) Institutes of moral philosophy, 1769; übers. v. Garve. 72; Principles of moral, 1792, 2 Q, eine ausführliche Bearbeitung des ersteren.

[2]) Works, 1754, 5 B., bes. Bd. 5; vgl., Leland, beißl. Schriften II, 188—924; Lechler, S. 397 ff.

allen Menschen durch Beobachtung des Daseins klar bewußt. Alle Sittlichkeit ruht auf der Selbstliebe; diese bewegt uns zur Ehe, zur Familie und zur Gesellschaft und zu den daraus sich ergebenden Pflichten. Ziel alles Strebens ist möglichst große Glückseligkeit, d. h. die möglichst große Zahl von Lustempfindungen. Dieses Naturgesetz lehrt dem V. aber seltsame Dinge; Schamhaftigkeit ist nur ein Hochmuth des Menschen, etwas Besseres als das Thier sein zu wollen, oder ist bloßes gesellschaftliches Vorurtheil; die Vielweiberei ist nicht unsittlich, entspricht vielmehr dem Naturgesetz, weil sie eine größere Vermehrung bewirke; nur zwischen Eltern und Kindern ist eheliche Gemeinschaft verboten, alle übrigen Verwandtschaftsgrade lassen sie zu, denn höchstes Gesetz und Zweck der Geschlechtsgemeinschaft bleibt die Vermehrung. Die anmaßungsvolle Oberflächlichkeit dieses Schriftstellers verschaffte ihm bei der „gebildeten" Welt die höchste Verehrung.

Der englische Moralismus blieb meist auf halbem Wege stehen; er hatte noch zu viel sittliches Bewußtsein im Volke wirklich vor sich, um nicht im Allgemeinen noch auf eine anständige Moral zu halten, sei es auch auf Kosten der Folgerichtigkeit des Systems. In Frankreich dagegen hatte die Entsittlichung in den gebildeten Ständen hinreichende Fortschritte gemacht, um auch auf dem Gebiete der Theorie alle Scheu abzuwerfen. Der in der freigeistischen Moral der Engländer noch festgehaltene Rest von religiös-sittlichem Inhalt mußte in dem weiteren Gährungsproceß als trübende Hefe ausgestoßen werden, wenn das reine Weisheits-Getränk des natürlichen Menschen zu seiner berauschenden Klärung gebracht werden sollte; der deistische Moralismus mußte übergehen in atheistischen Materialismus. Die französische Moral der Lüderlichkeit wurde auch für deutsche Ohren ein süßer Klang; und französische Hofschranzen an deutschen Fürstenhöfen ließen den Absud überrheinischer Sittenlehre auch bis in tiefere Schichten deutschen Volksthums hindurchsickern. —

Shaftesbury und Hutchinson suchten das angeborne sittliche Gefühl vor der naheliegenden Umkehrung aller Sittlichkeit dadurch zu bewahren, daß sie dem Selbstgefühl das Gefühl für das Ganze entweder in gleichem Werth gegenüberstellten, oder ihm dieses als das Höhere überordneten. Das war willkürlich und in dem Grundgedanken nicht begründet. Jeder Mensch ist als Einzelwesen sich selbst der Nächste, und ein mir angeborenes Gefühl betrifft zunächst und zuletzt doch immer mich selbst; als bloß natürliches, von keiner höheren Idee getragenes Wesen fühle ich für Andere nur, insofern ich selbst dabei betheiliget bin. Das Gefühl haftet schlechterdings an dem Subject, und Egoismus ist das innere Wesen des natürlichen moralischen Gefühls, welches nicht von einer Idee beherrscht sein

will. Zu dieser weiteren Entwickelung der Moral bedurfte es noch einer weiteren Fortführung des Empirismus als Theorie. Diese finden wir bei Condillac, französischem Edelmann, Abbé und Prinzenerzieher, als einer der fadesten und darum beliebtesten Vielschreiber um die Mitte des 18. Jahrhunderts wirkend. — Alle Erkenntniß ruht nur auf sinnlichen Eindrücken; selbst die Entwickelung derselben durch Reflexion, wie bei Locke, ist unwahr; der Mensch wird vielmehr wie eine Maschine nur durch die äußeren Eindrücke bewegt und durch deren Verschiedenheit und Zusammentreffen mit geistigem Inhalt erfüllt; unter allen Sinnen ist der Tastsinn der höchste; er allein giebt von der gegenständlichen Wirklichkeit der Dinge uns Sicherheit und erhebt den Menschen über das Thier, mit welchem er sonst im Wesentlichen eins ist. Lust und Unlust aus den Eindrücken wirken Verlangen und Abscheu, wecken und bestimmen also den Willen. Es ist unglaublich, was für Abgeschmacktheiten Condillac unter dem Namen Metaphysik vorbringt, und es bezeichnet den Zeitgeist, daß er einer der einflußreichsten und gefeiertsten Schriftsteller Frankreichs war. —

Die Moral dieser Weltanschauung ergiebt sich leicht, und wurde mit naiver Dreistigkeit ausgesprochen. — Schon Gassendi (in Paris, † 1655) stellte die Befriedigung der Lust als Zweck des menschlichen Lebens hin; vernünftig sei diese Befriedigung, wenn sie geordnet, naturgemäß, nicht ausschweifend ist, sondern die Ruhe des Gemüths und die Schmerzlosigkeit des Körpers umfaßt. Er empfahl folgerichtig die Lehre Epikurs als höchste Weisheit. — Der in England lebende Franzose Bernhard de Mandeville[1]) erklärte in leichtfertigem Spott, daß Neigung und Sittlichkeit vollkommene Gegensätze seien; der dem Menschen angeborne Trieb gehe gerade auf das, was man gewöhnlich unsittlich nenne; der Mensch sei von Natur nicht wohlwollend, sondern selbstsüchtig. Aber die Selbstsucht, die Leidenschaften und die Laster bewirken in der Gesellschaft die Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen und Erwerbszweige; ein Staat aus lauter tugendhaften Menschen würde sehr unvollkommen sein; das Wohl des Ganzen wird gerade durch die Laster der Einzelnen gefördert; der im gewöhnlichen Sinne Tugendhafte ist für die Gesellschaft unbrauchbar. — Die volle und klare Folgerung aus dem Empirismus aber zog Helvetius, der seine Lehre ausdrücklich auf die von ihm hochverehrte Theorie Locke's gründete. Als reicher Müßiggänger nur seinen Vergnügungen lebend, wurde er durch seine Schrift: de l'Esprit (1758), in der üppigen Adelswelt Europas sehr gefeiert. Das Werk wurde in Frankreich verboten, in ganz Europa sehr verbreitet, der Verfasser auf seinen Reisen an

[1]) The fable of the bees etc. 1714.

den Höfen, besonders den deutschen, als großer Philosoph gefeiert. Sein zweites, bedeutenderes, das erste weiter ausführendes Werk, de l'homme, erschien erst nach seinem Tode (1772). Der elegante Salonton seiner Werke, mit Witzen und schlüpfrigen Anekdoten reich ausgestatttet, giebt ein deutliches Bild des damaligen Geistes der höheren Stände des gebildeten Europas. — Alle Gedanken entspringen nach H. aus sinnlichen Anschauungen, und unsere Erkenntniß reicht nur so weit, als die Sinne reichen; von etwas Übersinnlichem, also auch von Gott, wissen wir nichts. Die Triebfedern zur Thätigkeit sind wesentlich die Leidenschaften, die aus dem Triebe nach Lust und der Scheu vor Unlust entspringen. Der Grundtrieb aller geistigen und sittlichen Thätigkeit ist die Selbstliebe, deren Ausdruck eben die Leidenschaften sind. Nichts Großes geschieht ohne große Leidenschaft; wer nicht leidenschaftlich ist, ist dumm. Da nun alle Gedanken schlechterdings auf den sinnlichen Eindrücken ruhen, so ruht auch alle Selbstliebe und alle Leidenschaft, also alle Sittlichkeit auf den Trieben der sinnlichen Lust; und selbst über die Wahrheit überhaupt entscheidet allein das Interesse des sich selbst liebenden Subjectes. Wenn der Fall einträte, sagt H., daß es für mich vortheilhafter wäre, den Theil für größer zu halten als das Ganze, so würde ich dies annehmen. Das Gute oder Sittliche ist weder eine schlechthin geltende Idee, noch ist es etwas willkürlich Angenommenes, sondern die Entscheidung ruht in der individuellen Erfahrung. Diese lehrt aber allgemein, daß jeder für gut hält, was ihm nützlich ist; jeder beurtheilt also die Sittlichkeit aller Handlungen schlechterdings nur nach seinem eignen Interesse. Die besten Handlungen wären also diejenigen, die dem Interesse aller Menschen entsprächen; solche giebt es aber gar nicht. Wir müssen uns also beschränken; und wahrhaft gut ist also das, was das Interesse nicht bloß des Einzelnen, sondern unserer Nation fördert; die politische Tugend ist die höchste, und das politische Vergehen die höchste Sünde. Was dem öffentlichen Wohl der Nation nicht nützt, ist keine Tugend, z. B. die sogenannten religiösen Tugenden, und was ihm nicht schadet, ist keine Sünde. Tugenden, die nichts nützen, müssen als Tugenden des Wahns betrachtet und beseitigt werden. Die wahre Moral hat also ihr Gesetz wesentlich in dem bürgerlichen Gesetzbuch und dem bürgerlichen Nutzen; was darüber hinausliegt, ist größtentheils sittlich gleichgiltig. Wenn es dem öffentlichen Wohl nützlich ist, ist selbst Unmenschlichkeit gerecht. Beweggrund für das sittliche Thun bleibt auch in diesem so eng begränzten Gebiete die Selbstliebe; der Gedanke, das Gute um des Guten selbst willen zu thun, ist abgeschmackt. Meinen Privatnutzen dem öffentlichen zu opfern bin ich nicht verpflichtet, ich muß vielmehr beiderlei Nutzen möglichst zu verbinden suchen.

Wenn Jemand aus Mitleiden einem Unglücklichen hilft, so ist das auch nur Eigennutz, denn er will sich des Anblicks des Elends, der ihm unangenehm ist, entledigen. Die Moral ist so lange durchaus unfruchtbar und eitel, als sie nicht bestimmt den Eigennutz, also die sinnliche Lust und die Vermeidung des sinnlichen Schmerzes zum höchsten Princip der Sittlichkeit macht. Verboten ist nur, was uns Schmerz macht. Mit der Religion hat die Moral gar nichts zu thun. Die Sittlichkeit ist daher auch zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen wesentlich verschieden; es giebt kein Verbrechen, welches nicht unter Umständen, wenn es nützlich wird, auch rechtmäßig würde. Der Lasterhafte folgt freilich auch nur seinem Vortheil, aber er täuscht sich über die Mittel dazu; er ist also seines Irrthums wegen zu bedauern, aber nicht zu verachten. Wenn bei allen Völkern auch solche Handlungen als Tugend gelten, welche keinen Nutzen für dieses Leben haben, so ist dies eben falscher und sittlich verderblicher Wahn. Da der Eigennutz der Grund aller Tugend ist, so ist es also auch ganz rechtmäßig, wenn der Staat die Bürger durch Lohn und Strafe zum Gehorsam bewegt; er trifft darin grade die einzig richtigen moralischen Beweggründe zum Guten; dies sind die Götter, welche die Tugend schaffen. Alle Staatskunst besteht wesentlich darin, die Selbstliebe und den Eigennutz der Menschen zu erregen, und sie dadurch zur Tugend zu bewegen.

Die geistige Revolution, von gefeierten Namen getragen, machte in Frankreich und seinen schlechthin abhängigen Colonieen in der vornehmen Welt und an den Höfen des übrigen Europas, besonders Deutschlands, reißende Fortschritte, und war längst bis zu ihren letzten Ergebnissen gelangt, ehe die politische Revolution auch die untern Klassen ihr Wort in gleichem Sinne mitsprechen ließ. Man nannte damals Esprit als Privilegium der vornehmen Welt, was man später bei der großen Masse Revolution nannte, und was doch nur die einfache Folge des ersteren war. Alles, was bisher Philosophie hieß, mit Ausnahme der Epikuräischen, galt als Unsinn; die gedankenloseste Oberflächlichkeit, sobald sie nur das Heilige verspottete, galt als Philosophie. Witze und Einfälle traten an die Stelle ernster Wissenschaft. Das „philosophische" Jahrhundert sank an Verständniß des wirklichen philosophischen Denkens tiefer als selbst das frühere, noch rohe Mittelalter. Je höher der „Geist" gepriesen wurde, um so größer wurde die geistige Entleerung; man feierte die Vernunft prunkvoller als je, aber in ihrem Tempel saß als Göttin ein feiles Weib. Rousseau und Voltaire galten als die tiefsten Denker aller Jahrhunderte; ihre geistigen Triumpfe und Errungenschaften waren unerhört, und Voltaire's Ruhm überstieg an Glanz allen litterarischen Ruhm, den je ein

Mensch gehabt. Die Geschichte des Geistes hat kein zweites Zeitalter aufzuweisen, in welchem der Unverstand mit solcher Allmacht herrschte.

Jean Jacques **Rousseau** hat zwar kein System der Moral geschrieben, aber auf dem Gebiete der moralischen Ansichten einen Einfluß ausgeübt, wie nie ein Schriftsteller vor und nach ihm, selbst bis in die Gegenwart hinein, — nicht weil er grade tiefe Gedanken aussprach, sondern weil er aussprach, was in der Luft des Zeitgeistes lag; ein durch und durch unwahrer Charakter: — unter der Form eines strengen Moralisten aller Sittlichkeit entgegenwirkend, unter der Form ernster Gedanken aller Philosophie und Wissenschaft hohnsprechend, unter der Form des menschenfeindlichen, von der Welt einsiedlerisch sich absondernden Philosophen den Lastern der großen Welt Polster bettend. — Darin traf er grade die Gesinnung der Zeit; er machte in den Damm der noch etwas eingeengten Strömung des Zeitgeistes nur das Loch, durch welches hindurch sich deren Gewässer über die Niederungen ausbreiteten, um später, zu Morästen geworden, das Miasma der Revolution auszuhauchen. Von wissenschaftlichen Principien kann man bei Rousseau nicht reden; dreiste Behauptungen und rednerische Phrasen treten fast überall an die Stelle von wissenschaftlicher Begründung. Locke hatte auf ihn den meisten Einfluß; die sinnliche Erfahrung ist auch ihm der Ausgang aller Ideen. Seine moralischen Ansichten erhalten ihre Beleuchtung durch sein unmoralisches Leben. Sein Contrat social, 1761, wurde die theoretische Grundlage der französischen Revolution; sein geistig verschrobenes Werk: **Emil**, 1762, hatte einen unermeßlichen und verwirrenden Einfluß auf die Erziehung, und ist jetzt noch der Katechismus aller unchristlichen Erziehungskunst. Rousseau's Naturreligion, wie er sie nannte, ist ein schaler, gedankenloser Deismus, um die drei Gedanken: Gott, Tugend und Unsterblichkeit in tönenden Phrasen sich bewegend. Die Moral gründet er auf das natürliche **Gewissen**, welches als ein unmittelbares Gefühl für das Sittliche allen Unterricht und alle Wissenschaft über Moral entbehrlich macht, und den Menschen mit voller Sicherheit leitet. Alle Unsittlichkeit entspringt nur aus der Civilisation und aus der verkehrten Erziehung. Die wahre Erziehung besteht im Nichterziehen. Man lasse das Kind nur in seiner Natürlichkeit gewähren, halte alle störenden Einwirkungen ab, so wird es sich von selbst eben so normal entwickeln wie ein Baum in gutem Boden. In der Natur des Menschen liegt gar nichts Böses, alle natürlichen Triebe sind gut; jedes Kind ist von Natur jetzt noch ebenso gut, wie der erste Mensch aus den Händen des Schöpfers hervorging. Die einzig angeborene Leidenschaft ist die Selbstliebe, und diese ist gut. Das Kind darf nur durch eigene Erfahrung, nichts durch Gehorsam lernen. Die Wörter Gehorchen

und Befehlen müssen aus seinem Wörterbuche gestrichen werden, auch die Wörter Schuldigkeit und Verpflichtung. Das Kind muß durchaus in dem Glauben erhalten werden, es sei sein eigner Herr, und der Erzieher ihm untergeben. Mache das Kind stark, und es wird gut sein. An allen Fehlern ist ganz allein der Erzieher Schuld. Die einzig sittliche Lehre für das Kind ist: „Thue Niemand Unrecht." Von Liebe und von Religion ist in der Erziehung keine Rede. Unterricht darf vor dem zwölften Jahre gar nicht statt finden, und auch nachher nur nach dem Belieben des Zöglings. Mit zwölf Jahren soll er noch nicht fähig sein, seine rechte Hand von der linken zu unterscheiden. Er darf nie etwas aufs Wort glauben oder thun, sondern muß immer nur thun, was er aus eigner Erfahrung für gut gefunden hat. Das Ziel dieser „unthätigen" Erziehungsmethode, wie Rousseau selbst sie nennt, ist das Ziel des menschlichen Lebens: die Freiheit. Die wahre Freiheit aber besteht darin, daß wir nichts anderes wollen, als was wir können; dann werden wir auch nichts anderes thun, als was uns gefällt; und dies ist immer das Rechte. Das Wesen aller Sittlichkeit ist also das Freiwaltenlassen der natürlichen Neigungen. Das höchste Sittengesetz ist: „Sorge für dein Bestes mit dem möglichst geringen Übel der Andern." Das Christenthum ist der natürliche Feind der wahren Moral und der menschlichen Gesellschaft, denn es leugnet die ungetrübte Reinheit der menschlichen Natur, zieht den Menschen von dem Irdischen ab und predigt nur Knechtschaft und Tyrannei. Das waren süße Worte für die Ohren der großen Menge, und sie verhallten nicht, sondern fanden begeisterte Zustimmung. — Der fast vergötterte Fürst des „philosophischen" Jahrhunderts aber, Voltaire, dessen angebliche Philosophie fast nur auf Locke ruht, hat zwar moralische Phrasen und unmoralische Dichtungen geschrieben, aber in beiden nichts Eigenthümliches, noch weniger Philosophisches gegeben, obgleich er viel von seiner „Metaphysik" spricht. Die Moral, das widerholt er in stärksten Versicherungen fort und fort, ist völlig unabhängig von dem religiösen Glauben, ruht auf einem natürlichen, angeborenen Triebe, und ist daher bei allen Menschen aller Zeiten, sobald sie nur ihre Vernunft gebrauchen, ganz dieselbe.[1]) Tugend und Laster, sittlich gut und böse, ist immer und überall das, was der Gesellschaft nützlich oder schädlich ist; das Wohl der Gesellschaft ist der einzige Maßstab des Guten und des Bösen. Daher können unter verschiedenen Umständen die sittlichen Urtheile mit Recht ganz verschieden sein; so ist bei manchen Völkern Ehebruch, unnatürliche Unzucht, Raub u. dgl. erlaubt, weil dieß unter ihren bestimmten Verhält-

---

[1]) **Oeuvres, Paris, 1830 ff.; t. 31, 262; t. 12, 160 ff.; t. 42, 583. 594.**

nissen der Gesellschaft nicht schädlich ist; Blutschande, selbst die zwischen Vater und Tochter, kann unter Umständen statthaft, selbst zur Pflicht werden, wenn z. B. eine einzige Familie eine abgeschiedene Colonie ausmacht; Lüge aus guter Absicht ist rechtmäßig, und ähnliches gilt von fast allem sonst Unerlaubten. Göttlich geoffenbarte Sittengesetze giebt es nicht, aber ein gewisses Wohlwollen für Andere ist mit der Selbstliebe zugleich dem Menschen angeboren. Auf den Einwurf, bei so unsicherer Grundlage könnte Jemand sein eignes Wohlsein dadurch suchen, daß er stiehlt, raubt u. dgl., antwortet Voltaire einfach: dann würde er gehangen werden.[1]) Das alles nennt er Metaphysik.

Was bei Rousseau und Voltaire von einem oberflächlichen religiösen Bewußtsein noch geblieben war, verflüchtigte sich völlig bei den Encyclopädisten, besonders bei Diderot († 1784). Dieser suchte vor allem die Moral völlig von der Religion zu sondern; letztere sei für jene eher hinderlich als förderlich. In der Moral selbst schwankt er zwischen naturalistischem Determinismus und einer sehr oberflächlichen und phrasenhaften Gesellschaftsmoral hin und her. Die Epikuräische Auffassung erklärt er für die wahrste. Alle Laster quellen nach ihm aus der Habsucht, und daher können sie alle durch Aufhebung des Eigenthums, durch Gütergemeinschaft beseitiget werden; auf dieses Universalheilmittel der Menschheit thut er sich viel zu gut. — In rohester Gestalt und schamloser Nacktheit erscheint die naturalistische Moral bei dem selbst von Voltaire verachteten de la Mettrie († 1751),[2]) den Friedrich II. in schwer begreiflicher Verirrung zu seinem Vorleser und täglichen Gesellschafter (seit 1748) und ihn, den Unwissenden, zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften ernannte. Religion und Moral stehen in unvereinbarem Widerspruch mit der Philosophie; sie ruhen nur auf der Politik und dienen zur Zügelung der Massen, die sich noch nicht zur Philosophie zu erheben vermögen, wie man aus gleichem Grunde auch Henker und Todesstrafen eingeführt hat. Die Menschheit kann aber nicht eher glücklich sein, als bis alle Welt dem Atheismus huldigt. Die Religion hat die Natur vergiftet und sie um ihr Recht gebracht. Wo die Wahrheit, d. h. der Atheismus, gilt, da folgt der Mensch keinem andern Gesetze mehr als dem seiner eigenen Individualität, und so allein kann er glücklich sein. Der Mensch ist vom Thiere nicht wesentlich verschieden, auch nicht durch ein ihm eigenthümliches moralisches Bewußtsein, steht in mancher Beziehung selbst unter dem Thiere, und hat nur den Vorzug, daß er eine größere Menge von Bedürfnissen hat, durch

[1]) t. 37, 336 ff.; t. 38, 40.

[2]) L'homme machine, 1748, auch in den Oeuvres philos. 1751, ohne Namen; l'art de jouir, 1751.

welche eine größere Ausbildung möglich wird. Der Mensch, aus Vermischung verschiedener Thiergattungen entsprungen, aus derselben Materie wie das Thier gebildet, die nur durch einen höheren Gährungsproceß hindurchgegangen ist, ein bloß materieller Organismus, denn die Seele ist nur das Gehirn, ein wenig organisirter Koth, — ist eine reine Maschine, welche durch äußere Einwirkungen in Bewegung gesetzt wird, ist also in jeder Willensentschließung nothwendig bestimmt und für keine seiner Handlungen verantwortlich. Reue ist Thorheit; denn nicht der einzelne Mensch ist Schuld, wenn er eine schlecht construirte Maschine ist. Wir dürfen also auch die scheinbar Lasterhaften nicht verachten oder hart beurtheilen. Das Naturgesetz der Moral besteht darin, seinen natürlichen Neigungen zu folgen. Da mit dem Tode alles aus ist, so müssen wir die Gegenwart genießen, so sehr wir nur können; den Genuß aufschieben, wenn er sich darbietet, heißt bei einem Gastmahl warten, bis abgespeist ist. Genuß, und zwar zunächst und vorzugsweise sinnlicher Genuß ist unsere höchste und einzige Bestimmung. — Grade während seines Aufenthaltes in Potsdam schrieb de la Mettrie seine frechste Verherrlichung der wüsten Liederlichkeit. Seine Schriften waren in der vornehmen Welt sehr beliebt.

Das Gesammtresultat der materialistischen Moral ist zusammengefaßt in dem sehr wahrscheinlich von dem Baron Holbach unter Mitwirkung Diderot's und anderer Encyklopädisten verfaßten Systeme de la nature par Mirabaud (1770), das eigentliche Evangelium des Atheismus, — in dürrer, ziemlich geistloser Darstellung die Ergebnisse der ausdrücklich als Quelle angegebene Philosophie des Locke, Hobbes und Condillac nackt und unumwunden aussprechend. Da der Mensch nur eine materielle Maschine ist, so ist zwischen physischem und sittlichem Leben kein Unterschied; alles Denken und Wollen besteht nur in Veränderungen des Gehirns. Alle Neigungen und Leidenschaften sind rein körperliche Zustände, sind entweder Haß oder Liebe, d. h. Repulsion oder Attraction. Das unsinnige Dogma von der Willensfreiheit ist nur erfunden, um das ebenso unsinnige von einer göttlichen Vorsehung zu rechtfertigen. Der Mensch ist nur ein in allen seinen Bewegungen bestimmter Theil der großen Weltmaschine, ein blindes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit. Das Zugeständniß der Freiheit auch nur an ein einziges Wesen würde das ganze Universum in Verwirrung bringen. Alles, was geschieht, geschieht also nothwendig. Die Religion und ihre Moral ist die größte Menschenfeindin und macht dem Menschen Qual. Das System der Natur allein macht den Menschen wahrhaft glücklich, lehrt ihm die Gegenwart möglichst genießen und giebt ihm in Beziehung auf alles, was nicht Gegenstand des Genusses ist, die zur Glückseligkeit nothwendige Gefühllosigkeit. Es bedarf also keiner be-

sondern Moral; ihr Grundsatz müßte lauten: „Genieße das Leben, so viel du kannst," — aber das thut jeder Mensch schon von selbst ohne Belehrung. Die Selbstliebe, eine Erscheinungsform des Gesetzes der Schwere, ist höchstes Moralgesetz; Hauptbedingung der Glückseligkeit ist körperliche Gesundheit; der wahre Schlüssel des menschlichen Herzens ist die Medicin, und die wirksamsten Moralisten sind die Ärzte; wer den Körper gesund macht, macht den Menschen moralisch. Jeder Mensch folgt von Natur und nothwendig seinem besondern Interesse, welches eben unmittelbar und nothwendig aus seiner körperlichen Organisation folgt; Laster und Verbrechen sind nur Folge krankhafter Organisation, sind nicht Schuld, sondern nothwendig. Bereuen kann daher nur der Unweise; jedenfalls ist die Reue nur ein Schmerz darüber, daß eine Handlung für uns schlimme Folgen gehabt hat. Da nun die Triebe und Leidenschaften die einzigen Motive der menschlichen Handlungen sind, so können wir auf andere Menschen auch nur dadurch einwirken, daß wir ihre Leidenschaften erregen. Jeder hat nur zu dem Verbindlichkeit, was sein Interesse ausmacht. Ein guter Mensch ist also derjenige, welcher seine Leidenschaft so befriedigt, daß die andern Menschen zu dieser Befriedigung in der Weise beitragen müssen, daß sie auch ihre eigenen Leidenschaften und Interessen dabei befriedigen. Der Atheist ist also nothwendig ein guter Mensch, während die Religion die Menschen schlecht macht, indem sie ihnen die Leidenschaften verbittert. — Daß der Selbstmord für den des Lebens Müden als rechtmäßig gilt, versteht sich von selbst. — Diese irreligiöse Weltanschauung senkte sich in beschleunigter Entwickelung immer tiefer ins Volk hinab; und die zehn Jahre der Revolution sind die praktische Erscheinung dieser Moral als gesellschaftlicher Macht.

Bezeichnend für den Unterschied des Volksgeistes ist es, daß im deutschen Volke die naturalistische Strömung nicht in ihrer Nacktheit sich geltend machen konnte, sondern nur in Vermischung mit höheren, mit christlich-sittlichen Elementen, in der rationalistischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Der eigentliche offne Unglaube und die materialistische Moral sprachen in Deutschland fast nur französisch, und die Hofatheisten waren zu verachtet, als daß sie im Volke großen Anklang hätten finden können. Der von oben ausgehenden sittlich-religiösen Revolution trat in dem vaterländischen Volksgeist eine mächtige Reaction entgegen. Selbst wo eine dem Volksgeist entsprechende Dichtung dem christlichen Bewußtsein sich entfremdete, blieb sie bei dem Gegensatz der geistigen und naturalistischen Weltanschauung stehen, jene doch für das Höhere erkennend; „Genieße, wer nicht glauben kann; wer glauben kann, entbehre." — Einflußreicher als die materialistische Moral wurde in Deutschland die

flach deistische, aber ohne irgendwie bedeutende geistige Erscheinungen. Auf der Grundlage der unverdorbenen Reinheit der menschlichen Natur entwickelte sich eine platte Nützlichkeitsmoral ohne allen tieferen Gehalt, und man erklärte dies für das eigentliche Wesen des Christenthums. Basedow's marktschreierisch versuchte Weltreform durch eine neue auf Rousseau gegründete Erziehung machte sich bald allzu lächerlich, um nachhaltend Großes zu wirken. Steinbart's (Prof. der Theol. in Frankf. a. O.) „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums" (1778. 80. 86. 94.), stellte als Hauptinhalt der christlichen Religion und Moral die Beantwortung der Frage hin: „Was habe ich zu erkennen und zu thun, um meines Daseins möglichst froh zu werden und die größte mir mögliche Summe von Freuden zu genießen?" Das Wesen aller Moral, also der Weg zu dieser Glückseligkeit ist die Menschenliebe; das Christenthum wird in Naturalismus aufgelöst.

Erst das Wiedererwachen des Spinozistischen Pantheismus im 19. Jahrhundert entwickelte in Deutschland eine wissenschaftlich zwar bei weitem höher als jene französische Freigeisterei stehende, aber in ihren späteren unwissenschaftlicheren Ausläufern mit dieser zu gleichen Ergebnissen kommende Moral; und wenn in neuester Zeit der mehr auf naturwissenschaftlichem als philosophischem Boden wiedererwachte Materialismus auch die Sittenlehre des „Systems der Natur" wieder hervorbringt, so ist das freilich kein Fortschritt der Geistesentwickelung, wohl aber ein Fortschritt der auf der Zerlotterung des religiösen und philosophischen Geistes der Neuzeit ruhenden Fäulniß.

§. 42.

Die theologische Sittenlehre der deutschen evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts machte von der deutschen Philosophie vor Kant eine ziemlich mäßige Anwendung, und ließ, nicht ohne Einfluß des Pietismus, den Gegensatz beider evangelischen Kirchen in diesem Gebiete mehr zurücktreten. Buddeus gab das erste wissenschaftliche System der Sittenlehre, deren philosophische Elemente mehr eklektischer Art sind. Stapfer und Baumgarten und Andere übertrugen die Wolff'sche Philosophie in pedantischer Gründlichkeit auf die christliche Moral, während Mosheim sie mehr auf rein biblischem Grunde und auf dem der praktischen Lebenserfahrung erbaute. Gegen Ende des Jahrhunderts machte sich bereits die rationalistische Verflachung bemerklich.

Franz Buddeus in Jena, einer der gelehrtesten und besonnensten Theologen des Jahrhunderts, von umfassender philosophischer Bildung, der auch eine gedankenreiche, von christlichem Geiste getragene, praktische Philosophie geschrieben (Elementa philosophiae practicae, 1697 und oft), bahnte mit seinen Institutiones theologiae moralis (1712. 23. Q.; deutsch als „Einleitung" in die Moraltheologie, 1719), den Weg zu einer gediegenen systematischen Behandlung der theologischen Moral. Der reiche, sorgfältig, bisweilen etwas weitläufig behandelte Stoff ruht auf besonnener Schriftauslegung und guter Beobachtung des menschlichen Lebens. Von Speners Einfluß berührt, vereinigt B. praktischen Sinn mit wissenschaftlichem Geist. B. beginnt sofort mit dem Gedanken der Verderbniß der menschlichen Natur und mit dem der göttlichen Gnade, giebt also nicht eine allgemeine, sondern nur eine speciell christliche Moral für den wiedergebornen Menschen. Grundgedanke der Sittlichkeit ist: der Mensch muß alles thun, was zur bleibenden Vereinigung mit Gott und zur Wiederherstellung seines Ebenbildes gehört, und muß das Entgegengesetzte unterlassen. Das Ganze gliedert sich in die Moraltheologie im engeren Sinne, die von dem Wesen der Wiedergeburt und der Heiligung in deren Gesammtentwickelung handelt, — in die jurisprudentia divina, die von den göttlichen Gesetzen und den darauf ruhenden Pflichten handelt, — und in die christliche Klugheitslehre, welche die praktische Durchführung des Sittlichen im Einzelnen, besonders bei den Geistlichen darlegt. Für die weitere Entwickelung der evangelischen Sittenlehre ist besonders die tief eingehende Darstellung des ersten Theils wichtig; er findet in der christlichen Sittlichkeit nicht bloß die Bekundung, sondern auch die Fortentwickelung des geistlichen Lebens des Wiedergeborenen. Als Haupttugenden nimmt er an: die Frömmigkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. — (Buddeus wurde viel von Andern benützt, auch von J. J. Rambach, 1739, und J. G. Walch, 1747).

Der reformirte Joh. Fr. Stapfer in Bern machte von der Wolff'schen Philosophie in seiner mehr breiten als wissenschaftlich bedeutenden Sittenlehre (1757 ff. 6 B.) einen sehr mäßigen Gebrauch. Der frühere calvinisch-strenge Geist ist hier bereits sehr abgeschwächt. Siegm. Jacob Baumgarten (in Halle, Bruder des S. 229 erwähnten Philosophen), befolgt in seiner weitläufigen „Theologischen Moral" (1767, Q.), die auch in seinen übrigen zahlreichen Schriften angewandte peinlich genaue, nach Wolff gebildete Manier, die schlechterdings nichts ungesagt läßt, was sich auch jeder Leser von selbst sagen könnte; und diese pedantische Weitschweifigkeit verdunkelt ein wenig die sonst anzuerkennende Gründlichkeit. — (Außerdem wurde die Wolff'sche Philosophie auf die theologische Moral

angewandt von Canz [S. 229], Bertling [1753] und Reusch [1760]; unabhängiger ist J. E. Schubert [1759. 60. 62.]).

Der nicht nach Verdienst gewürdigte P. Hanssen (in Schleswig-Holstein) gab in seiner von philosophischem Geist zeugenden, aber gegen Wolffs Einseitigkeiten sich aussprechenden „Christlichen Sittenlehre", (1739. 49; 3 B. Q.) eine sehr klare und besonnene Darstellung der evangelisch-biblischen Lehre; er entwickelt in dem ersten allgemeinen Theile die dreifache Gestaltung des sittlichen Lebens im Stande der Unschuld oder Vollkommenheit, im Stande der Sünde und im Stande der Erneuerung. — Th. Crüger (in Chemnitz) führt in seinem Apparatus theol. moral. Christi et renatorum (1747, Q) den Gedanken des sittlichen Vorbildes Christi, also einer ethischen Christologie und ihrer Anwendung auf das Leben der Christen mit großer Gründlichkeit und ungemeiner Gelehrsamkeit durch, obgleich in etwas steifer, peinlich genau gegliederter, scholastischer Form.

Mosheim's umfangreiche „Sittenlehre der heiligen Schrift" [1]) ist zwar in ihrer bisweilen an erbauliche Rede streifenden Weitläufigkeit oft unnütz ausgedehnt, unterscheidet sich aber von den Werken der Wolffschen Schule und von den früheren durch eine schöne, lebendige und volksthümliche Darstellung, die alle pedantisch scholastische Form abgestreift hat, zeigt eine scharfe Beobachtung des Menschenlebens, unbefangene und gründliche Schriftforschung, schlichten, milden, evangelischen Geist und eine reichhaltige, umsichtige Einzelausführung; aber die wissenschaftliche Begründung und Entwickelung ist manchmal schwach, und das philosophische Element tritt bei aller Hervorhebung der Vernunftmäßigkeit der christlichen Sittlichkeit fast ganz zurück; die kirchlich gestalteten Gegensätze der Auffassung treten wenig hervor. Das Ganze ist getheilt in die Betrachtung der inneren Heiligkeit der Seele und in die der äußeren Heiligkeit des Wandels. Die Miller'sche Fortsetzung hat zwar mehr gelehrtes Beiwerk, ist aber weniger gereift und auch in der Form weniger ansprechend. — Der als philosophischer Ethiker schon genannte Crusius (S. 230) schrieb auch eine von philosophischem Geist getragene und zugleich eine tief christliche Erkenntniß bekundende, werthvolle „Moraltheologie" (1772, 2 B.). — (Töllner, 1762, mehr über die Behandlung der Moral, als über sie selbst; schon sehr verflacht; Reuß, 1767, unvollendet; G. Leß, 1777 und später, nicht bedeutend; K. Ch. Tittmann, 1783. 94, will rein biblisch sein, ist aber ohne Tiefe; Morus, 1794 [3 B., aus den Vorlesungen mangelhaft

[1]) 1735—70, vom 6. B. fortges. von Miller, 1762. 9 B. Q.; von dem ersten B. die 5. Aufl. 1773. Miller schrieb auch noch eine besondere „Einleitung in die theol. Moral", 1772, und ein kürzeres Lehrbuch, 1773. 83.

herausgegeben], ruht zum Theil auf Crusius). — Der reformirte Endemann in Marburg schließt die Reihe der reformirten Moralisten überhaupt ab (1780), und selbst er trägt den eigentlich reformirten Charakter nur noch in sehr blassen Zügen.

§. 43.

Durch Kant streifte die philosophische Moral den naturalistischen oder subjectivistischen Charakter ab; die sittliche Idee errang auf dem Boden der Willensfreiheit doch objective Bedeutung, wurde Zweck an sich, nicht bloß Mittel zum Zweck der individuellen Glückseligkeit. Unabhängig von der theoretischen Vernunft und von dem Gottesbewußtsein wurde die sittliche Idee die Voraussetzung und Grundlage aller Speculation über das Übersinnliche und also auch der Vernunftreligion. Die Allgemeingiltigkeit des sittlichen Gesetzes wurde zum formalen, und dem Anspruch nach auch zum materialen Princip der Moral. — Aber der einseitige Verstandescharakter dieser Moral ließ wesentliche Seiten des Sittlichen ohne Verständniß, und der bloß formale Charakter des Sittengesetzes gestattete keine folgerichtige Ausführung im Einzelnen.

Die Anwendung der Kant'schen Grundgedanken auf die theologische Sittenlehre war von zweideutigem Werth, erhob sie zwar über die Nützlichkeitsmoral der Aufklärungsrichtung, aber beraubte sie in ihrer Loslösung von der Religion zum Theil ihres christlichen Charakters.

Die bisherige philosophische Moral war nach zwei Seiten hin abgeirrt. Die beiden gleich wahren und nothwendigen Gedanken, daß die sittliche Idee eine allgemeingiltige, objective Bedeutung habe, in ihrer verpflichtenden Macht nicht abhängen könne von dem zufälligen Belieben des einzelnen Subjectes, und andererseits, daß dieselbe doch auch um des Menschen willen ihre Geltung, seine Vollkommenheit, also auch Glückseligkeit zum Zweck habe, waren einseitig jeder für sich verfolgt worden. Der naturalistische Pantheismus ließ die objective Bedeutung des Sittlichen allein gelten, hob die Willensfreiheit schlechthin auf, ließ das sittliche Gesetz als eine jedes Einzelne unabänderlich bestimmende Nothwendigkeit walten; und wenn dieses unfreie Bestimmtsein bei den Vertretern des materialistischen Atheismus praktisch in ein völliges Losbinden der Leidenschaften umschlug, so war in der Folgerichtigkeit des Grundgedankens einiges Recht dazu. Die entgegengesetzte Richtung ging von dem Subjecte aus, betonte

dessen freien Willen, und blickte daher weniger auf den Grund als auf den Zweck des sittlichen Thuns; der Mensch sollte durch nichts bestimmt sein, als was ihn schlechthin frei läßt, was sein eigenes, individuelles Interesse selbst ausmacht, also durch den Gedanken der individuellen Glückseligkeit. Hob die erste Richtung die Sittlichkeit dadurch auf, daß sie das sittliche Subject vernichtete, es zu einem unfreien Gliede der großen Weltmaschine herabsetzte, so gefährdete die andere Richtung die Sittlichkeit nicht weniger in ihrem innersten Wesen, indem sie keine Unterwerfung des Subjectes unter eine an sich geltende Idee forderte, sondern das Geltendmachen gerade der individuellen Subjectivität betonte; so daß in den letzten Ausläufern beide einander entgegengesetzte Richtungen in der Losbindung des Einzelsubjectes in seiner ungeregelten Natürlichkeit sich begegneten. — Die christliche Sittenlehre konnte, wenn sie nicht durch die Philosophie sich beirren ließ, auf diese Abwege gar nicht gerathen. Daß die sittliche Idee an sich gelte, objective, unbedingte, allgemein verpflichtende Bedeutung habe, stand ihr von vornherein fest, da sie diese Idee als den heiligen Willen Gottes erfaßt. Wer erst nach sich, dann erst nach dem göttlichen Willen fragt, der hat das sittliche Verhältniß schon umgekehrt. Andererseits ist der christlichen Sittenlehre auch nicht im mindesten zweifelhaft, daß dieser Wille Gottes die Vollkommenheit des Menschen, also auch seine vollkommene Glückseligkeit zum Zweck habe, daß der Mensch, Gottes Willen erfüllend, auch wirklich selig werde, und seine Freiheit nicht verliere, sondern zur Wahrheit bringe. — Es war gegen Ende des 18. Jahrh. hohe Zeit, der Zerlotterung der philosophischen Moral ein Ende zu machen, beide einander gegenüberstehende Richtungen waren zu ihren äußersten, die Sittlichkeit aufhebenden Folgerungen und Ausartungen gekommen. Der lüderlichen Genußsucht und gewissenlosen Selbstsucht der materialistischen Richtung wußte die eudämonistische Richtung nichs anderes entgegenzusetzen, als eine mit jener im Grunde zusammentreffenden faden Nützlichkeitsmoral, die sich von jener nur durch einen gewissen äußerlichen Anstand, aber nicht durch Gedankentiefe und sittliche Würde unterschied. Es war ein mächtiger Fortschritt der philosophischen Geistesentwickelung, daß Kant mit gewaltiger Hand jene beiden Moralgebäude in Trümmer warf und ein neues, fester begründetes errichtete, wenngleich seine bald für ihn hochbegeisterte Zeit und er selbst über die Vollendung und Dauerhaftigkeit desselben sich sehr täuschten.

Sein erstes, nicht gering anzuschlagendes Verdienst besteht darin, daß er, zunächst an Hume's Skepticismus sich anschließend, die Zuversicht des bisherigen Philosophirens, des speculirenden wie des empirischen, mit einem Schlage vernichtete, und sowohl dem Empirismus wie der reinen, theore-

tischen Vernunft, so weit sie bis dahin entwickelt war, alles Recht absprach, über das Übersinnliche, Ideelle, irgend etwas als philosophische Erkenntniß festsetzen zu wollen. Hatte Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) der speculirenden Vernunft im Gebiete der theoretischen Erkenntniß eigentlich nur das formale Denken, die Logik, zugeschrieben, so gewann er eine Erkenntniß der Wirklichkeit auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, also auf dem der Sittlichkeit.[1]) Die Vernunft ist nicht bloß eine erkennende, sondern auch eine wollende; es giebt daher nicht bloß ein vernünftiges Erkennen dessen, was ist, theoretische oder reine Vernunft, sondern auch dessen, was durch das vernünftige Wollen sein soll, die praktische Vernunft. Jene sucht für jede gegebene Wirklichkeit den vernünftigen Anfang, den Grund, die praktische das vernünftige Ziel derselben, den Zweck. Dieser Zweck kann als vernünftiger nicht zufällig, willkürlich oder zweifelhaft sein, muß ein unbedingter, schlechthin geltender sein. Hier verhält sich die Vernunft ganz anders als auf dem Gebiete des reinen, theoretischen Erkennens; die praktische Vernunft richtet sich auf etwas, was noch nicht wirklich ist, aber durch die Vernunft wirklich werden soll, was also von der Vernunft abhängt; hier ist also die Vernunft, im Gegensatz zu dem andern Gebiet, in ihrem Eigenthum, wo sie ihr Object selbstthätig schafft, ist frei und berechtiget. Der Mensch als Geist kann sich jeden beliebigen Zweck seines Handelns setzen, aber als vernünftiger Geist soll er sich nur einen vernünftigen, also schlechthin geltenden Zweck setzen. Da er hier in einem durch ihn selbst bestimmten Gebiete sich bewegt, so ist er nur von sich selbst abhängig; im Wollen und Handeln ist der Mensch frei. — Ein vernünftiger Zweck ist ein solcher, der von jedem vernünftigen Menschen als sein Zweck anerkannt werden muß; denn die Vernunft ist nicht eine bloß individuelle, sondern bei allen Menschen dieselbe; die Vernünftigkeit des Zweckes ruht also in seiner Allgemeingiltigkeit. Höchstes-Princip alles vernünftigen, also sittlichen Handelns ist also das Gesetz: „Handle so, daß die Maxime deines Handelns geeignet sei, ein allgemeines Gesetz für alle Menschen zu werden." (Maxime ist der subjective Grundsatz des sittlichen Handelns, im Unterschiede von dem objectiv giltigen Gesetz). Die Verbindlichkeit zu einem solchen Handeln liegt schlechterdings in meiner Vernünftigkeit, ist also ganz unbedingt; wenn ich anders handelte, wäre ich nicht vernünftig. Jenes Vernunftgesetz ist also der „kategorische Imperativ". Ich

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. 97. Kritik der praktischen Vernunft, 1788, das Hauptwerk der Kantischen Moralphilosophie; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797, 98; Metaph. Anf. der Tugendlehre, 1797; beide letztere Schriften zusammen als Metaphysik der Sitten.

habe dabei nicht nach meiner individuellen Glückseligkeit zu fragen, sondern nur nach dem, was vernünftig ist; ich soll vernünftig sein; dazu bedarf ich keines andern Beweggrundes als mein vernünftiges Wesen selbst. Die individuelle Glückseligkeit zum Zweck des sittlichen Handelns zu machen, der Eudämonismus, ist unvernünftig und unsittlich; denn bei der Zufälligkeit der äußerlichen Glücksumstände und der Verschiedenheit der individuellen Ansprüche an Glückseligkeit würde das Sittliche abhängig werden von dem Zufall und der Willkür. Die sittliche Vernunft ist nur dann wahrhaft frei, wenn sie schlechthin in sich selbst das Gesetz und den Beweggrund des Handelns hat, und sich von keinen anderen, nicht in ihr selbst gegebenen Bedingungen abhängig macht. Autonomie macht das Wesen der Vernunft und die Würde der menschlichen Natur aus. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetz unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischentretenden Gefühls von Lust oder Unlust. Glückselig zu sein ist zwar das rechtmäßige und natürlich-nothwendige Streben jedes vernünftigen Wesens, aber dieser Bestimmungsgrund zum Handeln kann doch nur empirisch erkannt werden, während das sittliche Gesetz nothwendig objective, unbedingte Giltigkeit haben muß. Was gut oder böse sei, kann nicht durch etwas außer der Vernunft Liegendes, sondern nur durch die Vernunft selbst erkannt werden. Lust- und Unlustgefühle aber gehören nicht der Vernunft, sondern dem niedrigeren Geistesgebiete an.

Die Sittlichkeit, auf nichts anderem als der kategorischen Forderung der Vernunft ruhend, hat die Glückseligkeit zwar nicht zum Bestimmungsgrund, wohl aber erwirbt sie ein Recht auf dieselbe; die Tugend ist die subjective Qualification zur Glückseligkeit, die Würdigkeit dazu. Glückseligkeit aber ist der Zustand eines vernünftigen Wesens, dem es in seinem ganzen Dasein nach Wunsch und Willen geht, und ruht also auf der Übereinstimmung auch der äußerlichen Verhältnisse, also auch der Natur mit der geistigen und sittlichen Wirklichkeit des Menschen. Nicht die Tugend für sich, und nicht die Glückseligkeit für sich, sondern die mit der Tugend vereinigte Glückseligkeit macht den wahren, vollkommenen Lebenszustand des Menschen, sein höchstes Gut aus. Das Sittengesetz an sich, also rein formal, ist der allein wahre Bestimmungsgrund des Willens, die Idee des höchsten Gutes aber ist Object der Vernunft. Die Glückseligkeit hängt nicht allein von dem vernünftigen Wollen des Menschen ab, sondern auch von äußerlichen Bedingungen, die nicht in der Macht des Menschen liegen. Glückseligkeit und Tugend sind also nicht einerlei, wie die griechischen Ethiker behaupteten, sondern haben zunächst mit einander gar nichts zu thun; der Tugendhafte kann möglicherweise sehr unglücklich sein, so weit sein Zustand nicht von ihm selbst abhängig ist, und auch daraus geh

wieder hervor, daß das Streben nach der Tugend und das nach der Glückseligkeit nicht zusammenfallen, und daß das Streben nach Glückseligkeit an sich weder sittlich ist, noch zur Sittlichkeit führt. In diesem Unterschied liegt die Dialektik der praktischen Vernunft; die Glückseligkeit ist nicht schon in der Tugend selbst mit inbegriffen, ist mit ihr nicht in analytischer, sondern in synthetischer Verbindung; und wir stehen daher vor dem wichtigen Problem: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? d. h. wie können die beiden specifisch von einander verschiedenen Elemente desselben in vollkommenen Einklang gebracht werden? —

Das höchste Gut ist eine Forderung der praktischen Vernunft; die Forderung der Glückseligkeit für den Tugendhaften ist ebenso vernünftig, wie die Forderung der Tugend selbst; ihre Verwirklichung ruht aber nicht wie die der Tugend in der freien Macht des Menschen, ist vielmehr eine moralisch nothwendige Anforderung an die sittliche Weltordnung, ein Postulat der praktischen Vernunft. Die Forderung einer vollkommenen Sittlichkeit, die in dem zeitlichen, sinnlich beschränkten Leben nicht ganz zu erreichen ist, und der derselben entsprechenden Glückseligkeit, also die Forderung des höchsten Gutes findet ihre Erfüllung nur bei der Voraussetzung einer Unsterblichkeit der vernünftigen Persönlichkeit und der Weltregierung eines allweisen, gerechten und allmächtigen Gottes. Diese Postulate der praktischen Vernunft haben kraft des sittlichen Wesens des Menschen volle moralische Gewißheit, weil nur bei ihrer Voraussetzung das sittlich-vernünftige Leben zu seinem Ziele gelangen kann. So führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes als des Objectes und des Endzweckes der praktischen Vernunft zur Religion, d. h. zur Erfassung aller Pflichten als göttlicher Gebote, — nicht etwa als willkürlicher Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher und moralisch nothwendiger Gesetze jedes freien vernünftigen Willens für sich selbst, die aber als Gebote Gottes angesehen werden müssen, weil wir nur durch einen sittlichen unendlichen Willen zu dem höchsten Gute gelangen können. Dadurch wird das sittliche Streben nicht etwa eigennützig, der Gedanke der Glückseligkeit nicht etwa zum Beweggrund desselben, sondern letzterer ist und bleibt schlechterdings nur das sittliche Gesetz, aber durch das religiöse Bewußtsein erlangt meine Vernunft Sicherheit und Zuversicht für ihr sittliches Wollen. Die Moral wird nie Glückseligkeitslehre, wird nie zu einer Anweisung, glückselig zu werden, sondern nur zur Lehre, wie wir uns der Glückseligkeit würdig machen. Die sittliche Idee ruht also nicht auf der Religion, sondern umgekehrt die Religion ruht auf der an und für sich gewissen und nothwendigen sittlichen Idee, folgt mit moralischer Nothwendigkeit aus dieser. Der Mensch ist nicht darum

sittlich, weil er fromm ist, sondern er ist fromm, weil er sittlich ist. Die Moral, insofern sie auf dem Begriff eines freien und vernünftigen Geschöpfes ruht, bedarf nicht an sich der Religion, weil sie nicht irgend einen Zweck oder einen Beweggrund außer sich hat, aber sie führt nothwendig zur Religion und erweitert sich so zur Idee eines allmächtigen moralischen Gesetzgebers und Weltenlenkers. — Eine specielle Durchführung der philosophischen Moral hat Kant eigentlich nicht gegeben; nur wenig davon in der ziemlich unbedeutenden, die Spuren der Altersschwäche bereits an sich tragenden „Tugendlehre". Er begnügt sich meist mit der allgemeinen Grundlegung, während doch grade die Hauptfrage die bleibt, inwieweit sich die allgemeinen Gedanken auch im Einzelnen durchführen lassen. Pflichten gegen Gott gehören nach Kant nicht in die eigentliche Ethik, sondern in die Religionslehre (Met. d. Sitten, 1838, S. 355 ff.).

Unzweifelhaft liegt in der Kantischen Sittenlehre ein entschiedener Fortschritt über die vorhergehende philosophische Moral, besonders über die empirische und naturalistische. Er erhob sie aus der niedrigen Region einer selbstsüchtigen oder äußerlichen Nützlichkeitsmoral zur Würde der Wissenschaft einer rein vernünftigen, über die bloße Wirklichkeit hinausreichenden Idee, wies alle niedrigen, eudämonistischen Beweggründe zum Sittlichen als demselben widersprechend zurück, und bestand auf der unbedingten Giltigkeit und Verpflichtung des sittlichen Gesetzes. Liegt hierin entschieden eine Annäherung an die christliche Auffassung des Sittlichen, so ist doch auch der große Unterschied von derselben und die innere Schwäche des Systems unverkennbar. Die bei Kant's Theorie der Vernunfterkenntniß nothwendige Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion macht es unmöglich, für das Moralprincip einen materialen Inhalt zu gewinnen. Sein mit so hohen Ansprüchen auftretendes, vielbewundertes Sittengesetz ist völlig nichtssagend, und führt ohne die willkürlichste Eintragung keinen Schritt weiter, und es ist sicherlich nicht ohne guten Grund, daß Kant keine specielle Sittenlehre ausgeführt hat. Jene Formel spricht eigentlich gar nicht das Sittengesetz selbst aus, sondern nur die Allgemeingiltigkeit des erst noch aufzustellenden Gesetzes, sagt nichts anderes als: „Handle nach vernünftigem, also allgemeingiltigem Gesetz". Fragt man aber, was dies denn nun für ein Gesetz sei, so bleiben wir ganz ohne Antwort. Es wird die Anwendung dieses formalen Principes in jedem bestimmten Falle zu einem Verstandesexperiment, zu der Untersuchung der Frage: kann ich wollen, daß alle Menschen nach derselben Maxime handeln wie ich? Es ist aber gar nicht abzusehen, woher und wonach die Antwort erfolgen soll, da das Sittengesetz einen wirklichen Inhalt gar nicht hat; man könnte doch höchstens die Untersuchung darauf richten, was der Erfolg sein würde,

wenn alle Menschen so handelten, wie ich; das wäre aber, als ein Beurtheilen der Sittlichkeit nach dem Erfolg, im Widerspruch mit den sonstigen sittlichen Auffassungen Kants, und wäre die schlechteste aller Empirie, da nicht einmal der wirkliche, sondern nur der mögliche oder wahrscheinliche Erfolg in Betracht käme. Sollte aber jemand bei einer an sich unsittlichen Handlungsweise zu der jedenfalls möglichen Ansicht kommen, daß dieselbe geeignet sei, allgemeingiltig zu werden, so wäre ein solcher von Kantischem Standpunkte aus ganz unangreifbar und unverbesserlich, und ein Irrthum in der verstandesmäßigen Berechnung würde die ganze Sittlichkeit eines Menschen gefährden. Helvetius und de la Mettrie behaupteten ja ganz unbedenklich, daß ihre Maxime geeignet sei, allgemeingiltiges Gesetz zu sein; was könnte denn Kant ihnen entgegensetzen, da sie sein formales Princip anerkennen? Das Kantische, von ihm selbst ausdrücklich für rein formal erklärte Moralgesetz ist übrigens auch in formaler Beziehung unrichtig. Da die Maxime nach Kant die subjective Regel ist, die meinem Handeln zu Grunde liegt, so ist sie eben darum an sich völlig ungeeignet, zum allgemeinen Gesetz für alle Menschen erhoben zu werden; die Maxime ist das subjectiv bedingte und gestaltete Gesetz, und hat in dieser ihrer subjectiven Gestaltung eben nur für dieses bestimmte Subject Geltung. Die sittliche Maxime eines Erziehers und Leiters ist nicht geeignet, auch die Maxime des zu Erziehenden und Geleiteten zu sein, die eines Kriegers kann nicht die eines Geistlichen sein. Wohl aber muß das Gesetz, welches meiner Maxime zu Grunde liegt, allgemeingiltig sein; ich kann aber nicht das Gesetz aus der Maxime, sondern nur die Maxime aus dem Gesetz herleiten. Kant giebt nicht den Inhalt des Gesetzes an, sondern nur den Weg, auf dem man zu demselben gelangen kann; dieser Weg aber ist, im Widerspruch mit dem ganzen System, nicht bloß ein rein empirischer oder richtiger experimentirender, sondern ein ganz falscher. Grade indem Kant alles bloß Individuelle als bestimmend zurückweisen will, erhebt er es thatsächlich zu dem allein Bestimmenden.

Kant sucht nun wirklich aus jenem formalen Princip weiter zu gelangen, und folgert aus demselben als zweite Formel den Satz: „Handle so, daß du die vernünftige Natur, die Menschheit überhaupt, sowohl in deiner Person als auch in der Person jedes Andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie bloß als Mittel betrachtest und brauchest;" nämlich weil die vernünftige Natur Persönlichkeit, die Persönlichkeit aber Selbstzweck ist. De Wette hält diese Formel für sehr gehaltvoll, Kant selbst erklärt sie mit größerem Recht für bloß formal; aber darin liegt eben auch der Mangel, denn aus bloß formalen Principien läßt sich ebenso wenig ein wirklicher Inhalt gewinnen, wie aus einer algebraischen Rechnung

ein Werthbesitz. Wenn das Princip nur der leere Raum ist, welcher erst anderswoher erfüllt werden soll, nicht die Quelle, die sich selbst zum Fluß entfaltet, kommt man damit nicht von der Stelle. Daher kann jene Formel ebenso gut sittlich wie unsittlich angewandt werden; es kommt darauf an, welches der Zweck ist, als welchen ich die Person betrachte; es könnte auch ein Zweck satanischer Bosheit sein. Dieses zweite Princip ist in seiner willkürlich bestimmten und nur einen beschränkten Theil der Sittlichkeit umfassenden Gestalt noch viel ungeeigneter als das erste, aus welchem es gar nicht einmal hergeleitet werden kann.

Ein anderer tiefgreifender Mangel der Kantischen Moral ist der, daß die Sittlichkeit als einseitige Verstandessache erscheint, das Gemüth vollkommen zurücktritt und auch ganz unverständlich bleibt. Diese Einseitigkeit folgt allerdings aus dem Ablösen des Sittlichen von der Religion. Es ist wohl schön, und jedenfalls sehr leicht gesagt, daß das Gute um seiner selbst willen gethan werden müsse, daß das Gesetz der Vernunft an sich der unmittelbare Beweggrund zum sittlichen Handeln sein müsse, aber da Kant anderwärts entschieden die Möglichkeit zugiebt, daß der Mensch auch gegen seine bessere Erkenntniß, also gewissenlos handeln könne, so beweist diese unleugbare Thatsache, daß die Vernunfterkenntniß an sich noch nicht der zureichende Beweggrund zum sittlichen Handeln ist. Der Gedanke der Liebe fehlt; gegen seine Erkenntniß kann der Mensch wohl handeln, aber nicht gegen seine Liebe. Nur in der Liebe zum Guten ist der zureichende Beweggrund zum sittlichen Handeln gegeben; aber in dieser von Gott abgelösten Verstandesmoral hat die Liebe keinen Grund und keinen Raum. Des lebendigen Gottes Liebe kann Liebe entzünden, ein abstracter Gedanke nicht. Kant fordert nur unbedingten Gehorsam, nicht aber Liebe; er erklärt ausdrücklich, das Gesetz müsse oft auch gegen unsere Neigung, ja mit entschiedener Unlust erfüllt werden. Er begnügt sich also mit der äußerlichen Pflichterfüllung. Kant's Moral ist nur für Wesen möglich, die in sich noch keinerlei Sünde und keinen Keim der Sünde haben; in dem Augenblick, wo auch nur die Möglichkeit einer schon vorhandenen Sündhaftigkeit anerkannt wird, verliert diese Moral allen Boden, denn die Sicherheit ebenso wie die Kraft des Vernunftgesetzes, um Beweggrund zu sein, wird dadurch gebrochen. Nun erkennt aber Kant in seinem merkwürdigen Werk: „Die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft“ (1792. 94.), welches, mit Ausnahme des hier zu erwähnenden Punktes, der Katechismus des Rationalismus geworden ist, die Einwohnung eines bösen Princips im Menschen neben dem guten an, ein „radicales Böse in der menschlichen Natur“, welches vor allem Gebrauch der Freiheit schon vorhanden sei, einen allen Menschen ohne Ausnahme

eignenden Hang zum Bösen, als subjectiven Bestimmungsgrund, der vor jeder That vorhergeht, ein peccatum originarium, welches er mit so grellen Farben schildert, daß selbst die schroffsten Darstellungen der orthodoxen Erbsündenlehre dem natürlichen Menschen noch Besseres zuschreiben; — dadurch untergräbt aber Kant sein ganzes Moralsystem, denn nun wird es ganz unbegreiflich, wie die bloße Erkenntniß des Moralgesetzes, selbst wenn eine solche unter diesen Umständen überhaupt sicher und ungetrübt sein könnte, der Beweggrund zu williger Erfüllung desselben sein kann, da die Liebe, die der Mensch hat, grade auf das Böse gerichtet ist. Es mag sein, daß in den Widersprüchen eines Systems oft grade die tiefere Ahnung der Wahrheit enthalten ist, aber das System selbst wird dadurch doch gebrochen und zu einem unwahren. Überhaupt ist der seine ganze Weltanschauung durchziehende Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit in keiner Weise begreiflich gemacht und irgendwie vermittelt; er tritt einfach als Thatsache in ganzer, allem Verständniß sich entziehenden Schärfe auf.

Eigenthümlich ist ferner der Kantischen Sittenlehre der Mangel an allem Sinn für die Geschichte, der freilich dem ganzen Zeitalter fehlte; sie hat die Geschichte weder zu ihrer Voraussetzung, noch zu ihrem Zweck, noch zu ihrem Inhalt. Jeder Mensch steht von der geschichtlichen Entwickelung des Geistes unberührt da, wird nur als vernünftiges Einzelwesen betrachtet und handelt nur als solches, und auch für einen geschichtlichen Zweck des Sittlichen, für eine Sittlichkeit der Menschheit, für die vernünftige, sittliche Bedeutung der Weltgeschichte fehlt alles Verständniß.

Die Kantischen Grundsätze der Sittenlehre wurden, zum Theil mit Abweichungen, weiter ausgeführt und angewandt von Kiesewetter, (1789), C. C. E. Schmid, (1790 ff.), dem römisch-katholischen Mutschelle, (1788. 94), von Snell, (1805), in glatter, volksthümlicher Weise, von L. H. Jakob, (1794), Heidenreich, (1794), Tieftrunk, (1789 und später), und Andern. —

Kant's Moral war ihrem ganzen Wesen nach sehr wenig geeignet, auf die christliche Sittenlehre angewandt zu werden. Ihr schlechthin ungeschichtlicher Charakter, ihr bloß formales Princip, dessen Anwendung nur auf Verstandesberechnung ruht, ihr Mangel eines anderen sittlichen Beweggrundes als die Auctorität eines abstracten Gesetzes, vor allem die Umkehrung des christlichen Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Religion mußte bei ihrer Übertragung auf die theologische Sittenlehre deren christlichen Charakter gefährden, ungeachtet sie der flachen Nützlichkeitsmoral der deistischen Aufklärung mit sittlichem Ernst gegenübertrat. Grade jene Loslösung der Moral von der Religion, ein voller Gegensatz gegen die

christliche Auffassung, war der herrschenden Zeitrichtung sehr entsprechend, und daraus zum Theil erklärt sich der große Anklang, den Kant's Moral auch innerhalb der bereits tief gesunkenen Theologie fand, und hierauf ruht die Entwickelung des Rationalismus. Das Glaubenselement der christlichen Religion, auf die Ideen von Gott und Unsterblichkeit und von Christo als dem Tugendideal zurückgebracht, trat in zweite Linie, in Abhängigkeit von der in der Vernunft selbst mit voller Sicherheit gegebenen Moral; das geschichtliche Wesen des Christenthums war ohne Werth; Christus selbst galt nur, insofern er das in der Vernunft schon gegebene sittliche Gesetz an sich verwirklichet hat, und nur als Lehrer der aufgeklärten Moral und als lebendiges Beispiel derselben. Nicht der evangelisch-kirchliche Glaube konnte sich an Kant mit Vertrauen anlehnen, wohl aber die widerkirchliche Richtung, die bisher in der Aufklärung vertreten war, und jetzt allerdings durch Kant einen ernster ethischen und wissenschaftlichen Charakter annahm. Wir dürfen diese wissenschaftliche Anregung der Theologie nicht unterschätzen; wenn man aber, wie Dan. Schenkel in seiner Dogmatik, Kant zu einem wesentlichen und nothwendigen Reformator der ganzen evangelischen Theologie erhebt, durch den eine tiefgehende Reaction von Seiten des ethischen Factors gegen den bis zum Fanatismus gesteigerten Doctrinärismus in der Dogmatik des 17. Jahrhunderts, der alles ethische Interesse aufgehoben habe, so übersieht man, daß jener Orthodoxismus fast schon seit einem Jahrhundert in den Hintergrund getreten war, daß inzwischen schon die Wolff'sche Philosophie und der Pietismus der Theologie eine ganz andere Richtung gegeben hatten, und daß besonders der letztere die sittliche Seite des Christenthums fast einseitig hervorgehoben hatte, so daß es des Kantischen Moralismus als einzigen Rettungsmittels gegen jenen „Fanatismus“ wohl nicht erst bedurft hätte.

Die bedeutendsten theologischen Bearbeitungen der Sittenlehre auf Kantischem Standpunkt sind folgende: J. W. Schmid,[1]) welcher, wie auch einige andere Anhänger Kant's, als einzigen Zweck Jesu die Begründung der Moral nach Kantischen Grundsätzen aufstellt. J. E. Chr. Schmidt, (1799), in ähnlichem Geiste; S. G. Lange; S. Vogel. Stäudlin behandelte seit 1798 die theologische Moral in steter Veränderung des Titels und des Standpunktes, bis er in seinem „Neuen Lehrbuch der Moral“ (1813, 3. Aufl. 1825) auf ein oberstes Princip verzichtete, und in unsicherer Auswahl verschiedenartiger Gedanken ein schwächliches Ganze zusammenstellte. — Der wandlungsreiche Chr. Fr. v. Ammon

[1]) Geist d. Sittenl. Jesu, 1790; theol. Moral, 1793; christl. Moral, 1797 ff. 3 B.

wiederholte anfangs (1795. 98), einfach die Kantische Moral, sagte sich aber bald (1800) gänzlich von derselben los, ohne damit seine Fadheit aufzugeben.

§. 44.

Die auf Kant ruhende, aber in scharfer Folgerichtigkeit weitergehende Philosophie J. G. Fichte's richtete sich überwiegend auf das ethische Gebiet. Er sucht zwar das formale Princip durch ein materiales zu ergänzen, beide aber sind so schlechthin leer an ethischem Gehalt, und das materiale steht sogar so bestimmt im Gegensatz zu dem Inhalt eines wirklichen sittlichen Bewußtseins, daß eine wirkliche ethische Entwickelung dieser Principien unmöglich wurde, und der zum Theil geistvolle und sittlich ernste Inhalt der Einzelausführung nur lose an jene angelehnt, nicht aber wissenschaftlich aus ihnen hergeleitet werden konnte. Das Ungereifte des ganzen Standpunktes ließ es auch nicht zu, daß eine besondere ethische Richtung in Philosophie oder Theologie sich aus demselben entwickelte. Fichte hat wohl in einer Zeit, die allen Boden unter den Füßen verloren, angeregt, aber keine Schule gebildet.

Fichte's „System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre" (1798), seiner früheren, noch speculativ schaffenden Zeit angehörig, ist der hauptsächlichste Versuch, die Grundgedanken der „Wissenschaftslehre" auf eine bestimmte einzelne Wissenschaft anzuwenden. — Man würde der Fichte'schen Philosophie Unrecht thun, wenn man ihre unfruchtbaren Seltsamkeiten außer dem Zusammenhang mit der nächst vorhergehenden Philosophie betrachtete; sie ist ein wissenschaftlich berechtigter und nothwendiger Fortschritt über Kant hinaus. Hatte Kant der reinen Vernunft alle objective Erkenntniß abgesprochen, und auch allen Inhalt der praktischen Vernunft ausschließlich in das Subject verlegt, und die objective Giltigkeit des Vernunftgesetzes erst aus dem Subject abgeleitet, so machte Fichte die Geltung des Einzelsubjectes, des Ichs, eben durchgreifend, erfaßte alles objective Dasein nur negativ als Nicht-Ich, und stellte das Erkennen und das Wollen schlechthin auf das individuelle Ich. — Ich und Nicht-Ich bestimmen einander gegenseitig, stehen also mit einander in Wechselbeziehung. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es ist erkennend, es setzt sich andrerseits als bestimmend in Beziehung auf das Nicht-Ich, d. h. es ist wollend. Beides sind nur zwei Seiten derselben Sache, da das Nicht-Ich in seinem ganzen Sein nur ist, insofern es gesetzt ist durch das Ich, so daß eigentlich das Ich

sein eigenes Object ist. Das Ich soll in allen seinen Bestimmungen nur durch sich selbst gesetzt, schlechthin unabhängig von irgend einem Nicht-Ich sein. Nur als wollendes, das Nicht-Ich schlechthin bestimmendes Ich ist es frei und unabhängig. Das Ich als vernünftiges soll sich nicht bestimmen lassen durch ein von ihm verschiedenes Nicht-Ich, soll schlechthin unabhängig sein, alles Nicht-Ich schlechthin von sich abhängig machen, absolute Causalität auf dasselbe ausüben. In der Freiheit, im Wollen bin ich vernünftig; und indem ich meine Freiheit als eine schlechthin selbständige bestimme, meine Freiheit bejahe, bin ich sittlich. Sittlichkeit also ist die Selbstbestimmung zur Freiheit. Ich soll frei handeln, damit ich frei werde, d. h. ich soll mit dem Bewußtsein meines schlechthin unabhängigen Selbstbestimmens handeln. Das formale Princip der Moral ist also: „Handle nach deinem Gewissen" oder: „Handle immer nach bester Überzeugung von deiner Pflicht." Als materiales Princip der Moral aber ergiebt sich: „Mache dich zu einem Selbständigen oder Freien." „Ich soll ein selbständiges Ich sein, dies ist mein Endzweck; und der der Dinge ist, daß ich sie dazu benütze, meine Selbständigkeit zu befördern."

Ein so schlechthin inhaltloses Moralprincip ist wohl nicht leicht jemals aufgestellt worden. Das formale Princip sagt nichts anders als: Handle nach einem noch unbekannten materialen Princip. Was das Gewissen sei und enthalte, wissen wir noch gar nicht; das materiale Princip aber giebt nur die formale Voraussetzung der Sittlichkeit, nicht deren Inhalt selbst; ich muß ja schon frei sein, um sittlich handeln zu können; die Freiheit ist nicht der Inhalt, sondern die Form des sittlichen Handelns. Soll dieses materiale Princip in seiner ganzen Bedeutung genommen werden, — und nach der philosophischen Voraussetzung ist dies allerdings folgerichtig, — so wäre damit das Gegentheil aller Sittlichkeit ausgesprochen, das schlechthin gesetzlose Handeln, die Bethätigung der Freiheit in ihrer bloßen Form ohne Inhalt, also als bloße individuelle Willkür, der radicale Absolutismus des einzelnen Subjectes, während alle Sittlichkeit ihrem Wesen nach doch in einem Bestimmen der individuellen Freiheit durch ein unbedingt und objectiv giltiges Gesetz besteht, ein Unterwerfen des Subjectes unter eine über demselben stehende allgemein berechtigte Idee ist. Aus Fichte's Princip folgt nicht eine Sittenlehre, sondern bloß eine Theorie der Ungezogenheit. — Wenn Fichte in den Erörterungen der einzelnen, mit dem System nur lose zusammenhängenden sittlichen Gedanken sich zwar oft seltsam unpraktisch, aber meist ehrenhaft und streng zeigt, so liegt wenigstens in seinem Princip und in seiner Theorie kein Grund dazu. Der kalte, gemüthlose, von der Liebe nichts wissende Verstandescharakter dieser Ausführungen ist übrigens nicht sehr geeignet, ein sittliches Interesse zu erwecken.

Was Fichte in seinen späteren, mehr rhetorischen als wissenschaftlichen Schriften über sittliche Gedanken sagt, trägt im Allgemeinen dasselbe doctrinäre, die Wirklichkeit des Lebens oft grell mißverstehende Gepräge; wir erinnern an die in seinen vielbewunderten Reden an die deutsche Nation gegebene neue Erziehungskunst, die mit dem Anspruch weltumbildender Bedeutung auftritt, und über die jeder erfahrene Erzieher doch nur lächeln kann. Man ließ sich oft durch den Schwung der Rede und das vornehm räthselhafte Wesen des Ausdrucks täuschen. Es bleibt zweifelhaft, ob die Schwärmerei des Philosophen größer war, oder die für denselben, gewiß aber, daß beider bald große Ernüchterung folgte. Nur darauf wollen wir hinweisen, daß Fichte weit entfernt davon war, die nächstliegenden Folgerungen aus seinem gefährlichen Moralprincip zu ziehen, daß er vielmehr in seiner rhetorischen „Anweisung zum seligen Leben" (1807), wo er von seinen früheren Auffassungen bereits bedeutend abweicht, und einen mehr mystisch=pantheistischen Standpunkt einnimmt, als Ziel der Sittlichkeit ausdrücklich die vollständige „Selbstvernichtung" hinstellt, nicht etwa in dem christlichen Sinne einer sittlichen Selbstverleugnung, sondern eher in dem Sinne der indischen Religion. Der Glaube an unsere Selbständigkeit müsse schlechthin aufgehoben werden; dadurch falle das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein. Man solle nicht sagen: die Liebe und der Wille Gottes werden die meinigen, weil überhaupt nicht mehr zwei, sondern nur eins sind, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch einer ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem. Sich selbst vernichtend bleibt der Mensch in Gott, und in dieser Selbstvernichtung besteht die Seligkeit (S. 240). Die wissenschaftlichen Grundlagen dieser übrigens nicht unzweideutigen Forderung werden vermißt.

Die Begeisterung, die Fichte's anspruchsvolle Philosophie besonders bei der Jugend erregte, vermochte doch keine irgendwie nachhaltigen Wirkungen zu erzeugen. Schwächliche Versuche, sie weiter auszubilden oder gar auf die christliche Sittenlehre anzuwenden, fielen bald der verdienten Vergessenheit anheim.

§. 45.

Schelling, aus dem Idealismus zum Pantheismus, aus diesem zu dualistischer Theosophie übergehend, suchte in dieser seiner dritten Entwickelungsperiode die Freiheit des Einzelwesens mit der Nothwendigkeit auch des Bösen zu vermitteln, indem er den einzelnen

Menschen in einer vorzeitlichen Selbstentscheidung sich durch ein in Gott selbst liegendes finsteres Princip für das Böse bestimmen läßt, aber als nothwendig für die Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe. — Die an Schelling sich anschließenden Darstellungen philosophischer Ethik haben keine bleibende Bedeutung zu erringen vermocht. —

Die wenig entwickelte, der Schelling'schen entgegentretende Philosophie Jacobi's entsprach auch in ihren ethischen Theilen mehr der christlichen Auffassung, aber hat kein wirkliches ethisches System geschaffen.

In einer für Philosophie, selbst für eine jugendlich ungereifte, sehr empfänglichen und dankbaren Zeit zunächst als Schüler Fichte's auftretend, aber bald in höher speculativem Geiste über ihn hinwegschreitend, aber auch in steten Wandlungen fort und fort über sich selbst hinausgehend, nie fertig, nichts vollendend, hat Schelling in seiner früheren Zeit zwar keine Ethik entwickelt, höchstens auf rein pantheistischer Grundlage Andeutungen über eine solche gegeben, aber in seiner letzten schriftstellerischen Zeit, wo er, durch Jacob Böhme und Franz Baader angeregt, in eine an gnostischen Dualismus erinnernde Phantasie-Speculation sich vertiefte, gab er in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) eine zwar weniger dialektisch entwickelte als theosophisch geschilderte, aber jedenfalls gedankenreiche Darstellung von den Voraussetzungen und Grundlagen einer philosophischen Ethik.

In Gott ist vor aller Wirklichkeit sein ewiger Grund, seine an sich verstandlose Natur, aus welcher, aber in Ewigkeit, der göttliche Verstand sich erzeugt, als ihr ewiger Gegensatz, der ihr, sie beherrschend, gegenübertritt, in ihr schaffend waltet und durch sein Einwirken auf dieselbe die Welt der Endlichkeit schafft. Jede Creatur hat darum ein zweifaches Element in sich: ein seiner Natur nach dunkles Princip, welches jener Natur in Gott entspricht, und das Princip des Lichtes oder des Verstandes. In der höchsten Creatur, dem Menschen, ist die ganze Macht des finstern Princips, des verstandlosen Eigenwillens, und zugleich die ganze Macht des Lichtes, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde oder der Natur in Gott entsprungen ist, ein von Gott beziehungsweise unabhängiges Princip in sich, welches, dem Grunde entsprechend, Finsterniß ist, aber durch das Licht, den Geist, verklärt wird. Während aber in Gott die beiden Principien unauflöslich verbunden sind, sind sie im Menschen zertrennlich, d. h. der Mensch hat die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Das finstere Princip als Selbstheit kann sich trennen von dem Lichte; der Eigenwille

kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein, das, was er nur ist, insofern er im göttlichen Centrum bleibt, auch in der Peripherie oder als Creatur zu sein; diese Trennung der Selbstheit von dem Lichte ist das Böse. Das Böse als die Zertrennung der beiden Principien ist zur Offenbarung Gottes nothwendig; denn wenn im Menschen dieselben auch so ungetrennt blieben wie in Gott, so wäre kein Unterschied zwischen Gott und dem Menschen, und Gott könnte nicht seine Allmacht und Liebe erweisen; Gott aber muß nothwendig sich so offenbaren. Daher wird durch jenes finstere, verstandlose Princip in Gott der Eigenwille des Menschen erregt, der Mensch zum Bösen versucht, damit der Wille der göttlichen Liebe ein Widerstrebendes, einen Gegensatz finde, darin er sich verwirklichen könne. Das Böse ist also als ein natürlicher Hang im Menschen vorhanden, weil die durch die Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt, und jener Grund (in Gott) wirket auch stetig im Menschen fort und erregt dessen Selbstheit und den besondern Willen, damit im Gegensatz zu ihm der Wille der Liebe Gottes aufgehen könne. Daher eine allgemeine Nothwendigkeit der Sünde, die aber keineswegs die eigene Schuld des Menschen aufhebt, denn jener dunkle Grund vollbringt das Böse als solches nicht, sondern stachelt nur dazu. Die Handlungen des wirklichen Menschen folgen zwar mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen, aber dieses Wesen hat sich der Mensch selbst bestimmt durch eine außer aller Zeit, mit dem Moment der Schöpfung zusammenfallenden Selbstentscheidung. Der Mensch wird zwar in der Zeit geboren, aber vor seinem zeitlichen Leben und jenseits der Zeit, in der Ewigkeit, hat er sein Leben und Wesen sich selbst bestimmt. Daher sind unsere wirklichen Handlungen einerseits nothwendig, andrerseits unter unserer eigenen Verantwortung. Daß Judas Christum verrieth, war absolut nothwendig; weder er selbst, noch ein Anderer konnte es ändern; dennoch war es seine Schuld, denn er hatte sich selbst von Ewigkeit so bestimmt. Wie jeder Mensch jetzt handelt, hat er als eben derselbe schon am Anfang der Schöpfung gehandelt; er bildet seinen Charakter nicht erst jetzt, sondern dieser ist schon gebildet. Alle Menschen haben sich von Ewigkeit zur Eigenheit und Selbstsucht bestimmt, und werden mit diesem ihr Wesen mit ausmachenden finstern Princip des Bösen schon geboren. Das Böse soll aber nicht bleiben, sondern durch das gute Princip überwunden werden.

Schelling verhieß eine Durchführung des gesammten ideellen Theils der Philosophie, sie ist aber nicht erfolgt. Die Begeisterung, mit welcher Schelling's, die Lösung aller Räthsel des Daseins versprechende Philo-

sophie aufgenommen wurde, eine Begeisterung, die durch das Orakelhafte und durch die oft an die Stelle wissenschaftlicher Begründung tretende Zuversicht der Behauptung nicht geschwächt, sondern erhöht wurde, ließ auch auf dem ethischen Gebiet mehrfache, meist schwächliche, bald wirkungslos vorübergehende Versuche weiterer Ausführung seiner Grundgedanken auftauchen, zum Theil in größerer Annäherung an das christliche Bewußtsein; (Buchner, 1807; Thanner, 1811; Klein, 1811; Möller, 1819; — etwas abweichend und selbständiger: Krause, 1810). — Die Leichtigkeit, mit welcher sich in Schelling's theosophische Dichtungen andere spielende Gedankenverbindungen einfügen ließen, war zwar für die schriftstellerische Erzeugungslust sehr anlockend, erweckte aber auch bald bei dem nüchterner werdenden Publikum Mißtrauen, und des Meisters im Fluge errungener Ruhm zeigte sich weniger bereitwillig für seine hastig nacheifernden Schüler; und als der allen Zeitphilosophien von Kant bis Hegel in richtiger chronologischer Ordnung huldigende Daub in seinem „Judas Ischariot" (1816) auf Schellingscher Grundlage bis zu einer Art Persönlichkeit des Bösen, zu einer philosophischen Satanologie fortging, — die freilich von der christlichen noch gar sehr verschieden ist, — begann der überwiegend rationalistische Zeitgeist an der neueren Philosophie überhaupt irre zu werden.

Fr. H. Jacobi in München, welcher im Gegensatz zu allem Pantheismus vom Standpunkt des freien, persönlichen Geistes ausging, hat in seinen kein zusammenhängendes System darstellenden Schriften (Werke, 1812 ff., 4 B.) nur Andeutungen für die Ethik gegeben. Er stellte der pantheistischen Philosophie aber mehr das Bewußtsein ihrer Unwahrheit als eine wissenschaftlich durchgebildete Philosophie entgegen. Er betonte die persönliche, sittliche Willensfreiheit des Menschen im Gegensatze zu allem nothwendigen Bestimmtsein sehr stark, ohne aber für dieselbe eine wirklich wissenschaftliche Grundlage zu schaffen, und zog sich, wie bei der Idee der Persönlichkeit Gottes, auf die innere, geistige Erfahrung, auf das Gefühl zurück; die Sittlichkeit gründete er auf ein ursprüngliches Gefühl für das Gute, welches von dem Streben nach Glückseligkeit unabhängig ist; das Gute müsse um seiner selbst willen, nicht als Mittel zur Glückseligkeit vollbracht werden. Im Allgemeinen ist Jacobi über die rationalistischen Auffassungen nicht hinausgekommen. — Die wenigen seinen Gedanken folgenden Ethiker vertreten zwar der pantheistischen Richtung gegenüber den christlichen Standpunkt, aber haben keine hervorragende wissenschaftliche Bedeutung. Dahin gehört im Wesentlichen auch der römisch-katholische Salat (1810 und später).

§. 46.

Die Philosophie Hegel's kennt keine Ethik unter diesem Namen; auf ihrem pantheistischen Grunde faßt die wirklich persönliche Freiheit keine Wurzel, obgleich sie dieselbe möglichst hervorzubilden sucht. Die Wirklichkeit der Freiheit erscheint wesentlich nur unter der Gestalt der Nothwendigkeit, als das Recht, welches auf Seite des Subjectes die Pflicht ist. Die Sittenlehre erscheint nur als Rechtslehre. Die wissenschaftliche Bedeutung derselben liegt in dem entschiedenen Fortschritt über den früheren, auch bei Kant noch hervortretenden subjectiven Standpunkt zu der objectiven Geltung und Wirklichkeit der Sittlichkeit in der Familie, der Gesellschaft und dem Staat als wirklichen sittlichen Gestaltungen. Darin aber, daß als die höchste Verwirklichung der objectiven Sittlichkeit nur der Staat erfaßt wird, liegt auch die Einseitigkeit der Auffassung, indem die volle Wirklichkeit der sittlichen Freiheit unerkannt bleibt.

Die Hegel'sche Schule hat die Ethik als philosophische über die Entwickelungen des Meisters nicht hinausgeführt. Die Anwendung der Hegel'schen Philosophie auf die theologische Sittenlehre bei Daub und Marheineke zeigt zwar im Unterschiede von einem großen Theile der früheren Moral einen Reichthum an tiefsinnigen Gedanken, aber auch das unerquickliche Bild des vergeblichen Bemühens, unvereinbare Gegensätze harmonisch zu vereinigen.

Der an Hegel dem Namen nach sich anschließende, in Wirklichkeit aber mehr auf Spinoza zurückgehende pantheistische Radicalismus hat keine wirkliche Ethik, sondern nur geistig verschrobene Werke über ethische Gegenstände erzeugt.

In höherer wissenschaftlicher Vollendung als bei Schelling erscheint, auf der von Spinoza ausgehenden pantheistischen Auffassung ruhend, die Ethik bei Hegel, dargestellt in der sehr sorgfältig gearbeiteten „Philosophie des Rechts" (1821; besser von Gans, 1833), deren Gebiet einen Theil der Philosophie des Geistes ausmacht. — Der vernünftige Geist als die Einheit des objectiven Bewußtseins und des Selbstbewußtseins ist der wahre, frei gewordene Geist; er erkennt alles in sich, und sich in allem, ist als Vernunft die Identität des objectiven Alls und des Ichs. Indem der vernünftige Geist die Vernünftigkeit in der Natur, die Natur also als die objective Vernunft anerkennt, ist er theoretischer Geist; — aber die Vernunft weiß ihren eigenen Inhalt auch als ihr Object, objectivirt

denselben, setzt ihn nach außen, d. h. der Geist ist praktischer Geist, ist wollend. Insofern er aber für dieses sein Wollen durch nichts Anderes, Fremdes außer ihm bestimmt wird, sondern nur sich selbst kraft seines vernünftigen Wesens bestimmt, ist er freier Geist. Der Geist also setzt sich aus sich heraus, objectivirt sich in Freiheit, verwirklichet sich in gegenständlicher Weise. Diese seine Verwirklichung ist nicht Natur, sondern ist wesentlich geistig, eine geistige Welt, ein Reich des Geistes, welches nicht bloß in dem Ich ist, sondern objective Wirklichkeit hat, deren Schöpfer der freie, vernünftige Geist ist. Der objectiv gewordene Geist ist die geschichtliche Welt im weitesten Sinne des Wortes. Die Freiheit des vernünftigen Geistes ist aber bei Hegel keineswegs die wirkliche Wahlfreiheit; eine solche hat in der pantheistischen Weltanschauung keine berechtigte Stelle; sie ist nur das sich auf sich selbst Beziehen des Geistes, das Unabhängigsein von einem anderen, äußerlichen Sein, ist aber doch dem Wesen nach zugleich Nothwendigkeit. — Der freie Geist schafft also eine Welt als die objective Wirklichkeit der Freiheit, eine Wirklichkeit aber, die eine allgemeine, über das Individuum hinausreichende Bedeutung hat, eine Macht für den individuellen Geist wird, die Gestalt der Nothwendigkeit annimmt, durch welche das einzelne Subject in seiner Freiheit bestimmt wird, die also von dem Einzelnen als die höhere Wirklichkeit anerkannt sein will, ein allgemeiner Wille dem Einzelwillen gegenüber ist, das Recht, welches für den Einzelnen zur Pflicht wird.

Die Philosophie des Rechts gliedert sich in drei Theile. 1. Der freie Wille ist zunächst unmittelbar, als Einzelwille. Das rechtlich individuelle Subject ist die Person, die sich zu andern Personen zunächst ausschließend verhält. Die Person giebt sich das Dasein ihrer Freiheit, setzt eine besondere Sphäre ihrer subjectiven Freiheit, in dem Eigenthum. Ich erkläre ein objectives Sein als das meinige, woran also der Andere kein Recht hat. Das ist zunächst noch ein äußerliches, nicht nothwendiges Thun; es liegt nicht in dem Wesen der Sache selbst, daß ich sie für mein Eigenthum erkläre. Das Recht in dieser Sphäre ist also das bloß formelle, abstracte Recht. Die Freiheit des Subjectes wird dadurch gewahrt und anerkannt, daß die anderen Subjecte meine Freiheit, mein Eigenthum, mein Recht, gelten lassen müssen; die Freiheit erhält so eine allgemeine Bedeutung, wird zum Recht. Die Freiheit der einzelnen Subjecte wird durch das Gesetz geregelt, in gemeinsamen Einklang gebracht. Aber daß die Wirklichkeit dieses Rechtes zunächst auf dem subjectiven Willen ruht, der allgemeine Wille das Product des individuellen ist, ist noch etwas Irrationales, und das abstracte Recht schreitet fort:

2. zur Moralität, in welcher der individuelle Wille zum Product

und zum Ausdruck des allgemeinen Willens wird, aber auf Grund der Freiheit, durch freie Anerkennung. In dem ersten Gebiete ist die subjective Freiheit des Einzelnen durch das Recht des Andern gebunden, also gehemmt. In der freien Anerkennung dieses Rechtes aber wird die Gebundenheit, das Hemmende abgestreift; das Recht und das Gesetz ist nicht mehr ein bloß äußerliches, beschränkendes, sondern wird zu des Menschen eigenem Gesetz, zum Inhalt seiner freien Selbstbestimmung. Bei der bloßen Rechtserfüllung kommt es auf die Gesinnung nicht an; ich kann widerwillig, also unmoralisch, dem Andern sein Recht lassen; sobald aber das Recht zur Moral wird, wird die Gesinnung, die Absicht zur Hauptsache, und die äußerliche Handlung zur Nebensache. Zum Recht, aber nicht zur Moral, kann ich gezwungen werden; nur das freie, willige Thun ist moralisch. Was im Gebiete des Rechts Unrecht ist, wird auf dem moralischen Gebiet zur moralischen Schuld. Die Absicht des moralischen Thuns richtet sich zunächst auf das vernünftige Subject selbst, will dessen Wohl; aber, da die Vernünftigkeit eine allgemeine Bedeutung hat, auch auf das allgemeine Wohl, auf die Verwirklichung des vernünftigen Willens, also der Vernünftigkeit überhaupt, d. h. auf das Gute. Das Gute zu vollbringen ist für das einzelne Subject Pflicht, ist nicht mehr ein bloß äußerliches Gesetz, sondern ein innerliches, frei angeeignetes. Das Gute als die Einheit des Begriffes des vernünftigen Willens und des besonderen Willens des einzelnen Subjectes ist der Zweck der Welt.

Aber in der Vollbringung dieser Pflicht der Verwirklichung des Guten findet sich das Subject in eine Menge von Widersprüchen und Conflicten verwickelt; die äußerliche, objective Welt ist dem Subject gegenüber etwas Anderes, Selbständiges; es ist also zweifelhaft und zufällig, ob sie mit den subjectiven moralischen Zwecken in Einklang ist oder nicht, ob das Subject in ihr sein Wohl findet u. dgl. Das abstracte Recht war ein bloß äußerliches und formelles, die Moralität ist eine bloß innerliche, subjective, hat die Harmonie nur als Postulat, als ein Sollen; das Gute ist erst die abstracte Idee des Guten; es bedarf also einer dritten höheren Stufe, in welcher die subjective und die objective Seite geeint sind, wo das Postulat der Übereinstimmung beider Sphären erfüllt, das Sollen auch Wirklichkeit ist, wo das Gute nicht mehr ein abstractes Allgemeines ist, dem das Subject noch als ein vereinzeltes gegenüber steht, sondern wo das Gute Realität gewonnen hat, wo die Freiheit zur Natur, das Gesetz zur Sitte geworden ist. Dies ist:

3. das Gebiet der Sittlichkeit, die Vollendung des objectiven Geistes. Mit der Sittlichkeit tritt der Geist in seine wahre Wirklichkeit; der Mensch findet außer sich das Gute als Wirklichkeit, der er sich selbst unter-

wirkt, als eine sittliche Welt. Hegel unterscheidet also, abweichend von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, die Moralität von der Sittlichkeit, und faßt jene als die bloß subjective und individuelle, diese als die sociale Moral. Im Gebiete der Moralität wird der Mensch als bloßes Individuum betrachtet, welches sich nach abstracten Moralgesetzen bestimmt; in dem der Sittlichkeit aber als wesentliches Glied einer sittlichen Gemeinschaft, eines sittlichen Ganzen, also daß er nicht mehr abstracte Gesetze erfüllt, sondern den concret gewordenen Geist einer sittlichen socialen Wirklichkeit. Der Zweck der Sittlichkeit ist also zunächst und unmittelbar nicht das Individuum, sondern das sittliche Ganze. Diese sittlichen Gemeinwesen, die objectiv gewordene Vernunft, entfalten sich in den drei Stufen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher die einzelnen Subjecte nur die rechtlichen Beziehungen als verknüpfendes Band haben, und des Staates, in welchem die volle Wirklichkeit der Sittlichkeit erscheint. Der Staat ist die ihrer selbst bewußte sittliche Substanz, der objectiv realisirte sittliche und vernünftige Geist, die Vereinigung der Principien der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, die äußere, volle Verwirklichung der Freiheit, indem hier die sittliche Wirklichkeit nicht mehr, wie bei der Familie, auf dem Naturboden ruht, nicht mehr auf bloß äußerlichen Rechtsbeziehungen, wie bei der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auf dem Gemeinbewußtsein, in welchem die Einzelnen sich als organische Glieder des Ganzen eins wissen. Der Staat ist also das an und für sich Vernünftige, die höchste Erscheinung der sittlichen Vernunft überhaupt.

Hegel faßt den Staat in höherer Bedeutung als die früheren Philosophen, nicht als bloßes Mittel für die individuellen Zwecke, für das Wohlsein der einzelnen Staatsbürger, sondern als Zweck für sich, dem der Einzelne seine besonderen und endlichen Zwecke aufopfern muß. Das ist ein entschiedener Fortschritt, besonders gegenüber den völlig verkehrten, der christlichen Auffassung ganz entfremdeten Staatstheorieen des 18. Jahrhunderts, wo es als sich von selbst verstehend betrachtet wurde, daß der Staat nur die Aufgabe habe, den Einzelinteressen zu dienen, sei es denen der einzelnen Staatsbürger, sei es denen eines Standes oder eines Fürsten, nicht aber eine sittliche Idee zu erfüllen. Aber der Staat ist hier auch das Letzte und Höchste aller sittlichen Wirklichkeit, wie Hegel auch jenseits der endlichen Wirklichkeit des natürlichen Universums nicht ein Höheres, nicht einen schlechthin selbständigen, absoluten, persönlichen Geist kennt. Die rein sittliche Wirklichkeit der Kirche, die in ihren rein ideellen, geistigen Interessen über die nothwendigen äußerlichen Schranken des Staates, über Stände und Völkergränzen erhaben ist, ein überirdisches,

ewiges Ziel hat, und schlechthin auf der Freiheit ruhend, keine zwingende Gewalt ausübt, ist für ihn nicht da. Alles Sittliche ohne Ausnahme fällt dem Staate anheim, und alle Kirche muß aufgehen in den Staat, — ein Gedanke, welcher dem damaligen Absolutismus der Beamtenherrschaft allerdings besonders zusagen mußte. Alles, was man sonst der Kirche zuschrieb, in ihrer ideellen Bedeutung und Auctorität für das Sittliche, fällt hier dem Staate zu, während die Religion nur als die Grundlage, nicht als die wesentliche Wirklichkeit des sittlichen Geistes gilt. „Man muß den Staat als ein Irdisch-Göttliches verehren; der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger; sich zu wirklicher Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist." Es geht bei Hegel daher auch alle Sittlichkeit im Staate auf, und darüber hinaus geht sie nicht; er bleibt hierin auf dem Standpunkt der griechischen Moral stehen. „Was der Mensch thun müsse, was die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen: es ist nichts anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist." Daß dieses sittliche Gemeinwesen auch ein sittlich sehr entartetes sein könne, und der Mensch also sittlich verpflichtet sein könne, demselben positiv entgegenzuwirken, daß selbst der vollkommenste wirkliche Staat nicht das ganze Gebiet des sittlichen Gemeinwesens umfasse, davon sieht diese Auffassung ab.

In der Durchführung der Gliederung des sittlichen Gebietes weicht die Rechtsphilosophie oft bedeutend ab von der Darstellung in der Encyklopädie und in der Phänomenologie des Geistes. Der Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit erscheint gekünstelt und ziemlich willkürlich. Die dabei vielfach geltend gemachte Wahlfreiheit ist in dem System selbst durchaus nicht begründet, und ihm sogar widersprechend. Die Gliederung selbst ist auch nicht streng geschieden und läßt sich auch nicht scheiden; das Gebiet des Rechts fällt großentheils in das der bürgerlichen Gesellschaft, wo auch wirklich von der Durchführung desselben die Rede ist; die Rechtspflege aber, die bei Hegel in die bürgerliche Gesellschaft fällt, ist wieder ohne den Staat gar nicht denkbar. — Hervorzuheben ist noch, daß Hegel in folgerichtiger Durchführung seines in dem System allerdings nothwendigen Satzes: „alles Wirkliche ist auch vernünftig", im Gegensatze zu fast aller bisherigen Moral, den Krieg nicht als Übel, selbst nicht als nur ein unter Umständen nothwendiges Übel betrachtet, sondern als eine dem höchsten sittlichen Gemeinwesen, dem Staate nothwendig eignende, also durchaus vernünftige Erscheinung, indem er die allem Endlichen anhaftende Zufälligkeit und Endlichkeit bewahrheitet, und in dem sittlichen Gebiete dieselbe innere Nothwendigkeit und Berechtigung hat, wie in dem Naturgebiet

der Tod; der Krieg ist der in das Sittliche erhobene Tod; (Phänomenol. S. 358. Phil. des Rechts, S. 417 ff., 427 ff.).

Die Hegelsche Schule, bald nach des Meisters Tode in eine dem christlichen Bewußtsein näher sich anschließende Rechte, und eine immer radicaler und destructiver auftretende Linke sich spaltend, hat sich auf dem ethischen Gebiete ziemlich unfruchtbar bewiesen. (Michelet gab ein „System der philosophischen Moral", 1828; v. Henning stellte die „Principien der Ethik" historisch dar, 1824.). Vatke (die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur Gnade, 1841) entwickelt, im Gegensatz zu Jul. Müller's „Darstellung der christlichen Lehre von der Sünde," die Hegelsche Auffassung, zwar in scharfsinniger Weise, aber ohne daß es gelingt, die in dem pantheistischen Systeme nothwendige Unfreiheit mit dem Bewußtsein der sittlichen Wahlfreiheit auszusöhnen; das Böse wird als, zwar einst zu überwindendes, aber schlechthin nothwendiges Moment am Guten behauptet. Daub's und Marheineke's gedankenreiche Werke[1]) haben die undankbare und unfruchtbare Mühe übernommen, die pantheistischen Grundgedanken Hegels in solche Wendungen und Ausdrucksformen zu kleiden, daß durch sie eine höhere wissenschaftliche Verklärung der christlichen Anschauungen errungen scheinen könnte. Die nüchterner gewordene Zeit ist nachgrade über die Unmöglichkeit dieses Beginnens klarer geworden, und wenn wir in Beider ethischen Werken das vielfach Anregende, scharfsinnige Gedanken, geistvolle Beobachtungen und den sittlich ernsten Geist anerkennen müssen, so können wir dennoch die wissenschaftliche Auffassung des Ganzen nur als verunglückt bezeichnen. Daub's Werk, aus den Vorlesungen in leichter, oft bis in den Unterhaltungston fallender Rede zusammengestellt, soll die biblische Moral geben, will aber das sittliche Gesetz doch nicht aus der heiligen Schrift, sondern als ein der Vernunft selbst eignendes nur in ihr schöpfen, und preßt die biblische Lehre oft gewaltsam nach dem ohne sie schon fertigen System; das hohe Selbstgefühl des philosophirenden Theologen blickt oft geringschätzig auf das kirchliche Bewußtsein und verwandelt noch öfter künstlich dessen Bedeutung. — Marheineke theilt die Moral in die Gesetzeslehre, als die objective Seite, in die Tugendlehre als die subjective Seite, (Tugend als die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz), und in die Pflichtenlehre. Das Werthvolle dieser Ethik liegt mehr in den einzelnen scharfsinnigen Gedanken als in der Gesammtauffassung.

Völlig unfruchtbar für die Ethik zeigt sich die von Hegel sich weiter

[1]) Daub, Prolegomena zur Moral, herausg. v. Marheineke u. Dittenberger, 1839; System der theolog. Moral, herausg. v. denselben, 1840, 2 B.; Marheineke, System der theolog. Moral, herausg. von Matthies und Vatke, 1847.

entfernende, mehr nach Spinoza hin abbiegende Richtung des gemeinen Pantheismus, der sich grade in diesem Gebiete auch nicht einmal zu der ehrlichen Folgerichtigkeit und dem Ernste Spinoza's erhebt, sondern großentheils in die ordinärste sittliche Freigeisterei des französischen Materialismus zurücksinkt. Er hat im Gebiete des Ethischen weniger durch wissenschaftliche Leistungen als durch Dreistigkeit sich hervorgethan. David Strauß will nicht einmal die von Spinoza so folgerichtig ausgesprochene Nothwendigkeit aller Einzelerscheinungen des Lebens zugestehen, sondern läßt ganz unbefangen auch den Zufall und die Willkür walten, und behauptet, freilich ohne alle Begründung, selbst die menschliche Willensfreiheit. Was man bisher noch nicht gewußt, glaubt Strauß behaupten und dem Satze Spinoza's, daß der menschliche Wille causa non libera, sed coacta sei, gradezu widersprechen zu können. Der Pantheismus allein rettet nach ihm die Selbstthätigkeit des Menschen. Ist Gott der Welt immanent, so ist er selbstthätig nur in der Welt, also im Menschen. Steht, wie in der christlichen Weltanschauung dem absoluten Agens das Endliche als ein Anderes gegenüber, so ist dieses nur in absoluter Passivität; im Pantheismus aber ist die absolute Actuosität in der Gesammtheit der endlichen Agentien als deren eigenes Thun. Während es im Monotheismus heißt: so wahr Gott allmächtig ist, sind die Menschen unfrei, heißt es im Pantheismus: so gewiß Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in welchen er es ist (Glaubenslehre, II, 364). Was es mit diesem Advokatenschluß auf sich hat, geht sofort aus dem Folgenden hervor: „Dies gilt freilich nur der Vorstellung vom göttlichen Wesen gegenüber; ob auch im Wechselverhältniß der endlichen Dinge, wo Spinoza es läugnete, ist eine andere Frage, die uns an diesem Orte nichts angeht." Er macht aber dabei, um die Willensfreiheit gegen Spinoza zu retten, doch noch folgende gewiß sehr merkwürdige Anmerkung: Spinoza erkläre den einzelnen Menschen für unfrei, weil ihm nur diejenige Bestimmtheit seines Wesens und Wirkens übrig bleibe, welche alle andern Dinge ihm übrig gelassen; er habe dabei aber übersehen, daß ja auch umgekehrt allen anderen Dingen nur dasjenige übrig bleibe, was jenes eine Individuum ihnen übrig lasse; eine Wahlfreiheit sei dies freilich nicht, aber eben so wenig ein Zwang. Der ehrliche Spinoza würde wohl über diese naive Entgegnung verwundert den Kopf geschüttelt haben. — Als höchste sittliche Wirklichkeit erkennt Strauß natürlich auch den von der Kirche gelösten und diese völlig aufzehrenden Staat; an die Stelle der Gottesverehrung muß die Kunst, besonders das Theater, treten; für die rechte Sittlichkeit, d. h. für das Leben im Staat, ist die Religion nicht bloß überflüssig, sondern schädlich, denn wer außer den Staatsbürgerpflichten noch Pflichten

als Himmelsbürger zu haben glaubt, der wird als Diener zweier Herren jene nothwendig vernachlässigen müssen (II, 615 ff.). Er giebt dabei den Regierungen einen sehr verständlichen Wink, wie gefährlich ein kirchlich frommer Sinn für die Staaten sei, und wie groß die Pflicht einer aufgeklärten Regierung sei, ihm entgegenzuarbeiten. — Ludw. **Feuerbach**, welcher in der Religion nur ein krankhaftes Doppelsehen findet, indem der Mensch sein eigenes Wesen als göttliches Object betrachtet, erklärt dieselbe, besonders die christliche, als die Vernichtung der Sittlichkeit, indem sie die Giltigkeit des Moralgesetzes abhängig mache von dem religiösen Glauben. Die Natur ist alles und ist allein; der Stimme der Natur folgen, ist das höchste Princip der Sittlichkeit. Diese Stimme lehrt uns aber die Liebe zu andern Menschen, während die Religion nur Haß gegen die Andersglaubenden lehrt, und des Menschen Liebe und Thätigkeit nicht auf andere Menschen, sondern auf ein nicht existirendes Wesen, Gott, richtet; nur der Religionslose kann allgemeine Menschenliebe haben. Menschenliebe ist an sich immer nothwendig praktischer Atheismus, ist Gottesleugnung im Herzen, in Gesinnung und That. Eine wissenschaftliche Begründung dieser ausschweifenden Behauptungen sucht man vergebens; exaltirte Rhetorik vertritt ihre Stelle. Daß diese Moral in materialistische Genußsucht auslaufen muß, versteht sich von selbst; und Feuerbach erklärt sich über das Wesen dieser Moral der „Menschenliebe" sehr deutlich selbst so: „bin ich hungrig, so geht mir nichts über den Genuß von Speisen, nach der Mahlzeit nichts über die Ruhe, nach der Ruhe nichts über die Bewegung; nach dieser nichts über die Unterhaltung mit Freunden; nach vollbrachtem Tagewerk feiere ich den Bruder des Todes als das wohlthätigste Wesen; so hat jeder Augenblick des Lebens des Menschen etwas, aber notabene! **Menschliches** über sich" (Werke I, 355).

So ist die Philosophie der „modernen Wissenschaft" in schnellem Kreislauf wieder bei der Moral des französischen Materialismus, bei der praktischen Moral Philipps von Orleans unter Ludwig XV. angekommen. Die weiteren, bis in die Gränzen geistiger Zerrüttung streifenden litterarischen Erzeugnisse der noch weiter „Fortgeschrittenen," besonders des um Bruno und Edgar Bauer sich bildenden Kreises von „Freien," von denen bald Feuerbach zu den „Theologen," den „gläubigen Heuchlern" und „knechtischen Naturen" gezählt wurde, — darunter das wohl nur als ein Product jugendlichen Muthwillens zu betrachtende Werk von **Max Stirner**, (pseudon.) „„der Einzige und sein Eigenthum", gehören nicht mehr in das Gebiet einer Geschichte der Wissenschaft, sondern höchstens in das der Sittengeschichte des 19. Jahrhunderts.

Nur beiläufig noch erwähnen wir die zwar nicht unmittelbar mit der

pantheistischen Philosophie zusammenhängende, aber allerdings in den letzten Ausläufern mit ihr zusammentreffende materialistische Weltanschauung, die mehr von Seiten der empirischen Naturforschung als der Philosophie ausgegangen ist, und in ihren moralischen Anschauungen vollständig zu dem französischen Materialismus des Système de la nature zurückgekehrt ist; (Moleschott, Karl Vogt, Büchner u. A.). Ist der Geist nichts als eine Kraftäußerung des Gehirns, und der Mensch nichts als ein vollkommener organisirtes Thier, so ist der moralische Katechismus sehr leicht und kurz. Vogt erklärt es für eine Anmaßung, von dem Thier wesentlich verschieden sein zu wollen, der Mensch sei ursprünglich dem Affengeschlecht zugehörig gewesen und habe sich nur allmählich etwas mehr ausgebildet. Der Mensch wird durch seine Natur, d. h. durch die Gesetze seines materiellen Daseins ebenso geleitet und getrieben wie das Thier, mit innerer unwiderstehlicher Nothwendigkeit; jeder vermeintliche Willensact ist ein durchaus nothwendiges Product der materiellen Zustände des Gehirns und der äußeren sinnlichen Einwirkungen, das Product, welches aus dem physischen Zustand, wie derselbe durch die Ernährung und Beschaffenheit der Hirnsubstanz gesetzt ist. Daher giebt es auch keinerlei sittliche Zurechnungsfähigkeit; alle sogenannten Sünden und Verbrechen sind nur „Folgen einer mangelhaften Ernährung und fehlerhafter Organisation des Gehirns." Die Unterscheidung von sittlich guten und bösen Handlungen ist nur eine Selbsttäuschung; „alles begreifen, heißt auch alles verzeihen," sagt Moleschott. Die sittliche Veredelung der Menschen geschieht also allein durch passende und kräftige Nahrung. „Je klarer wir uns bewußt sind, daß wir durch die richtige Paarung von Kohlensäure, Ammoniak und Salzen, von Dammsäure und Wasser an der höchsten Entwickelung der Menschheit arbeiten, desto mehr wird auch das Ringen und Schaffen veredelt." Auf Essen und Trinken wird von diesen Schriftstellern natürlich ein sehr großes Gewicht gelegt, es erscheint ihnen als eine heilige Handlung, und Moleschott scheut sich nicht, es ohne weiteres mit dem heil. Abendmahl zu vergleichen. Moleschott war es auch vorbehalten, die christliche Weltanschauung und christliche Sitte dadurch als gemeinschädlich aufzuweisen, daß durch sie das Nationalvermögen einen schweren Verlust leide, indem die Leichen auf den Kirchhöfen beerdigt werden; die Leichen sollen vielmehr dazu verwendet werden, die Felder zu düngen. Diejenigen, welche die Wahrheit immer nur in dem „Fortschritt" über das Bisherige suchen, mögen angeben, welches der weitere Fortschritt über diese Weltanschauung hinaus sei.

§. 47.

Die philosophische Ethik der beiden letzten Jahrzehnte bewegte sich etwas freier, obwohl sie im Allgemeinen an Hegel oder an Herbart anknüpfte, und zeigte eine immer sichtlicher hervortretende Annäherung an die christliche Weltanschauung, war aber in der geistig etwas ermatteten Zeit von geringerer Einwirkung auf größere Kreise als die vorangegangene Philosophie.

Die neueste Zeit zeigte nach einer überwallenden, bis zum Zerrbild gesteigerten Aufregung in der Begeisterung für Philosophie in kurzer Frist eine um so größere Abspannung. Den überspannten Erwartungen folgten bald erkältende Enttäuschungen; und während am Anfange des Jahrhunderts die ungereiftesten Erzeugnisse der Philosophie, wenn sie nur zuversichtlich auftraten, einer begeisterten Aufnahme gewiß waren, fanden die zum Theil weit gereifteren und wissenschaftlich gründlicheren Arbeiten der neueren Zeit eine kühle Gleichgiltigkeit; und wenn die Philosophen der Gegenwart sich über des Publikums Undankbarkeit zu beklagen wohl Grund haben, und nur noch die glänzende Rhetorik sich Beifall zu erringen vermag, so ist diese Wendung der Dinge aus dem Rausch der Vergangenheit wenigstens psychologisch erklärlich.

Ziemlich gleichzeitig mit Hegel wirkend, hatte Herbart in Königsberg, außer den geschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie sich stellend, in scharfsinniger Skepsis auf die Einheit des Realprincips verzichtend, in seiner schön geschriebenen „Praktischen Philosophie" (1808) einen andern Weg eingeschlagen. Die bisherige Auffassung der Ethik als Güter- oder Tugend- oder Pflichtenlehre mache den Willen zu einem gespaltenen: zu einem normirenden oder gebietenden, und einem abgeleiteten oder gehorchenden, mache also den Willen zu seinem eigenen Regulativ; dies sei aber unmöglich und ohne Sinn. Allem Wollen gehe vielmehr voran ein willenloses Urtheil über das Wollen; dieses Urtheil kann nicht gebieten, sondern nur billigen oder mißbilligen; es trifft aber das Wollen niemals als einzelnes, sondern immer als Glied eines Verhältnisses. Alles Wollen setzt also voraus den sittlichen Geschmack, welcher an dem Sittlich-Schönen Wohlgefallen hat. Das Sittliche wird so wesentlich ästhetisch aufgefaßt. Dieses ästhetische Urtheil über das Wollen führt das Wollen zur That, aber nicht nothwendig; folgsam soll der Wille sein; aber unfolgsam kann er sein; der Geschmack ist unveränderlich, der Wille ist biegsam. So bekundet sich die Idee der inneren Freiheit. Neben dieser Idee nimmt Herbart noch andere, damit verbundene, aber zu keiner wirklichen Einheit mit ihr erhobene ursprüngliche, allem Wollen vorangehende

Ideen an, die der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit. Kraft dieser fünf Ideen fällt der sittliche Geschmack unmittelbar und unwillkürlich über das Wollen das Urtheil als Billigung oder Mißbilligung. Die volle Verwirklichung des Sittlichen ist die in verschiedenen Stufen sich gestaltende Gesellschaft. — Das zu seiner Zeit unverdient wenig beachtete Werk zeigt im Einzelnen viele tiefsinnige und geistvolle Gedanken; der gewaltsam originelle Charakter des Ganzen regt nur an, aber befriediget nicht. Die Einheit der Gesammtanschauung fehlt. — In Herbarts Geist schrieb Hartenstein seine „Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften" 1844, — gedankenvoll, die Wirklichkeit des Lebens viel unbefangener auffassend als die Ethiker der Hegelschen Schule, gegen Schleiermacher und Hegel vielfach mit Scharfsinn und Glück ankämpfend. Als ursprüngliche ethische Ideen nimmt er die der innern Freiheit, des Wohlwollens, des Rechtes, der Billigkeit an. (Beneke, Grundlinien der Sittenlehre 1837, 2 B., ist ganz empirisch, nur theilweise an Herbart sich anlehnend, nicht bedeutend. — Elvenich, Moralphilosophie; 1830, 2 B., aus der Schule des Hermes, christlich-modificirte Kantische Auffassungen zu Grunde legend).

Aus der Hegelschen Schule hervorgegangen, aber vielfach über sie hinausgehend, ist J. U. Wirth's Speculative Ethik, 1841, 2 B.; die pantheistische Grundanschauung ist nicht ganz überwunden; die Ethik ist „die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtsein zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens;" die reine Ethik wird von der concreten unterschieden, welche die Rechtslehre und die Moral enthält. Im Einzelnen manche gute Gedanken, obwohl auch viele leere Phrasen, besonders wo es sich um religiöse Sittlichkeit handelt. Die ethische Entwickelung mit dem Liebhabertheater als einem der wichtigsten sittlichen Objecte zu schließen, ist ein seltsam Ding. — Chalybaeus (in Kiel), „System der speculativen Ethik" 1850, 2 B., wohl die bedeutsamste philosophische Ethik der neueren Zeit. Ch. sagt sich hier von den pantheistischen Grundanschauungen Hegels vollständig los, behandelt die Ethik auf der Grundlage der Idee der persönlichen Freiheit im vollen Sinne des Wortes, will nicht, wie Hegel, die Idee mit der Wirklichkeit sich decken lassen, erkennt vielmehr das Böse als ein kraft der Freiheit nur mögliches, seine Wirklichkeit also nur als zufällig, verschuldet, nicht als nothwendig, an. Mit einer unbefangenen, gesunden Erfassung der Wirklichkeit vereint sich scharfsinnige Gedankenentwickelung in klarer, lebendiger Sprache; und ungeachtet einzelner Abschwächungen kirchlicher Lehren, (wie I, 361, und 2, 395), drückt diese philosophische Ethik das christliche Bewußtsein oft getreuer aus als Rothe's theologische. —

Auch Joh. Heinr. Fichte, (Sohn des früher genannten), stellt sich in seinem „System der Ethik“ 1850. 51. 2 B., auf entschieden theistischen Standpunkt, und betont besonders nachdrucksvoll die Idee der Persönlichkeit, die bei Hegel in so zweifelhaften Hintergrund trat. Der erste Theil ist historisch-kritisch. Als das Wesen des Sittlichen erscheint die Liebe, die etwas einseitig als „Entselbstung“ des persönlichen Ichs so weit fortgeführt wird, daß das Moment des Selbstes und des Rechtes allzusehr zurücktritt. — K. Ph. Fischer, (in Erlangen), „Grundzüge des Systems der speculativen Ethik“, 1851; kürzer als die vorigen, gedankenvoll, ist ebenfalls ein wesentlicher Fortschritt der neueren Philosophie zu tieferer Erfassung des christlichen Bewußtseins. (Martensen, Grundriß des Systems der Moralphilosophie, 1845. Schliephake, die Gundlagen des sittlichen Lebens, 1855, an Krause sich anlehnend, im Ausgang empirisch, aber scharfsinnig und besonnen). — Hierher gehört theilweise auch das geistvolle, von tiefer christlicher Erkenntniß getragene Werk Stahl's „die Rechtsphilosophie;“ (1830. 3. Aufl. 1851, 3 B.), in der ersten Auflage mehr an Schelling sich anschließend, in der zweiten selbständiger vorgehend; die Idee der menschlichen Persönlichkeit als Abbild der Persönlichkeit Gottes wird im Gegensatz zu aller naturalistischen Auffassung zur vollen Bedeutung und zur Grundlage alles Sittlichen und alles Rechtes erhoben.

(Der bis zur Verschrobenheit originelle Schopenhauer geht zu indischen Auffassungen zurück, findet die Sittlichkeit nur in dem Aufheben der Individualität. Der Wille zum Leben ist das radicale Böse, Verneinung dieses Willens ist die Tugend. Der Wille muß von dem Dasein sich abwenden, zur Willenlosigkeit wenden; denn das Dasein ist schlechthin nichtig, der Wille ein Wahn, von dem wir zurückkehren müssen. Der gemeine Selbstmord ist freilich nicht das Rechte, denn er ist eine Erscheinung des starken Bejahens des Willens; dagegen ein freiwilliger Hungertod ist wirkliche, sittliche Verneinung des Willens zum Leben. „Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841; die Welt als Wille und Vorstellung, 1819. 844. 860).

§. 48.

Die theologische Sittenlehre des 19. Jahrhunderts, insofern sie nicht in ein völliges Abhängigkeitsverhältniß zu einer bestimmten Zeitphilosophie trat, hielt sich entweder auf rein biblischem Boden, von philosophischen Gedanken gar keinen oder nur einen sehr mäßigen Gebrauch machend, wie bei Reinhard, Flatt, Schwarz, in neuester Zeit bei Harleß und Sartorius, oder zeigte einen mehr eklektisch-

philosophischen Charakter wie bei de Wette. Der Rationalismus erwies sich auffallend unfruchtbar, (Ammon). —

In überwiegend originaler Weise behandelte Schleiermacher die Ethik in der weit auseinandergehenden und keine Vereinigung gestattenden Doppelweise der philosophischen und der theologischen Auffassung, dort von dem Gottesbewußtsein ganz absehend, hier aus dem frommen christlichen Bewußtsein heraus in gedankenreicher Sinnigkeit und subjectiver Genialität, aber auch ohne eine streng wissenschaftliche Form und in einer den Stoff gewaltsam herumwerfenden Originalität, und die biblischen Anschauungen vielfach trübend durch modern subjectivistische Auffassungen. — Rothe gestaltete seine theologische Ethik zu einer auf Hegelscher und Schleiermacherscher Philosophie beruhenden, aber in ungeklärter Eigenthümlichkeit durchgeführten theosophischen Speculation fast über das ganze Gebiet der christlichen Lehre, in welcher frommer Sinn mit fremdartigen, das christliche Bewußtsein im Innersten gefährdenden Gedanken neben einander hergehen, und dem gedankenreichen Werke einen sehr ungleichmäßigen Werth verleihen.

Mag auch die wissenschaftliche Verarbeitung des ethischen Stoffes bei den zuerst erwähnten mehr biblischen Darstellungen verhältnißmäßig schwach sein, so haben sie doch die nicht zu unterschätzende Bedeutung, daß sie in der Zeit einer dem biblischen Christenthum fast ganz entfremdeten Wissenschaft das Bewußtsein dieser Entfremdung wach erhielten und die unantastbaren Grundlagen christlicher Sittenlehre mit Treue festhielten. — Reinhard's System der christlichen Moral (1780, — 1815; von den ersten 3 Bänden die 4. Aufl., 1802 ff.; nicht ganz vollendet), hat allerdings weder besondere Tiefe der Gedanken, noch eine streng wissenschaftliche Form, enthält viele fade und unnütze Auseinandersetzungen und giebt kein Verständniß des inneren Organismus der sittlichen Idee, aber zeigt doch eine treue Schriftforschung, eine unbefangene Beobachtung des wirklichen Lebens, viel litterarische Gelehrsamkeit, giebt im Einzelnen oft gute und sittlich ernste Erörterungen und hält sich von subjectiven Absonderlichkeiten fern. Die Gliederung des Ganzen ist wenig geeignet, eine klare, stetig fortschreitende Entwickelung zu geben. Gegen Kant erklärt sich R. in der 3. Auflage sehr entschieden. — Flatt's (in Tübingen), Vorlesungen über die christliche Moral, herausgegeben von Steudel, 1823, geben nur ein sehr sorgfältig gesammeltes, rein biblisches Material, ohne aber demselben eine wissenschaftliche Gestalt und Begründung zu verleihen. —

Fr. H. Chr. Schwarz, in Heidelberg, Evangelisch-christliche Ethik, (1821, 2 B., 3. Aufl. 1836), giebt die Moral in zwei verschiedenen Darstellungen, im ersten Bande eine wissenschaftliche, im zweiten eine populär-erbauliche, die aber zugleich zur Erläuterung der ersten dienen soll; meist schlichte evangelische Auffassung, kurz, klar, aber ohne tiefere Begründung. —

De Wette hat eine dreifache Bearbeitung der Sittenlehre gegeben, die mehr als die vorigen Werke von philosophischen Gedanken, — von dem der Kantischen Schule angehörigen Fries aus, — getragen sind. Seine „Christliche Sittenlehre" (1819, 3 B.), von denen die Hälfte die zwischen den allgemeinen und den besonderen Theil eingeschobene Geschichte der Sittenlehre ausmacht, ist mehr geschickt als tief, und würdiget nicht die volle Bedeutung des evangelischen Bewußtseins. Die „Vorlesungen über die christliche Sittenlehre," 1824, sind für ein größeres Publicum bestimmt. (Das „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre," 1833, ist ein sehr kurzer Leitfaden). — Von dieser dem Rationalismus näher als der evangelischen Auffassung stehenden Bearbeitung der Moral abgesehen, hat der Rationalismus wider Erwarten wenig in dem ethischen Gebiete geleistet. Am bedeutendsten ist noch des schon (S. 264) genannten Ammon späteres „Handbuch der christlichen Sittenlehre," (1823, 3 B.; 3. Aufl. 1838), wissenschaftlich sehr gering, außer vielen Beispielen und Anekdoten meist nur fade Gedanken enthaltend, bloße äußerliche Verstandesbetrachtungen, ohne irgendwie in die Tiefe zu dringen. Die Moral wird als unabhängig von der Dogmatik gefaßt, trotzdem aber viel Dogmatisches abgehandelt. — Baumgarten-Crusius geht in seinem „Lehrbuch," 1826, schon vielfach über den Rationalismus hinaus; schwerfällig, aber vielfach lehrreich. Kähler, „Christliche Sittenlehre," (1833, B. 1; Wissenschaftlicher Abriß, 1835), sucht über den flach rationalischen Standpunkt hinauszukommen, giebt manches Eigenthümliche und viel Überflüssiges; die Rhetorik verdeckt nur schlecht den Mangel an innerer Reife.

In höchst eigenthümlicher, von aller bisherigen Ethik weit sich entfernenden, genialen, aber auch vielfach gewaltsamen Weise behandelte Schleiermacher die philosophische und die theologische Sittenlehre, und bei keiner andern Wissenschaft tritt seine innere, unvermittelte wissenschaftliche Doppelgestalt, sein wissenschaftlicher Januskopf, so schneidend auf als hier. Von Anfang an überwiegend auf das Ethische gerichtet, hat er in diesem Gebiete auch unzweifelhaft seine höchsten Verdienste errungen, die ihm unbestritten bleiben, selbst wenn seine ethischen Darstellungen nach Form und Inhalt angefochten werden müßten. Sein kritischer Scharfsinn, sein unruhig wechselndes, fast spielend immer neu gestaltendes Schaffen hat sich hier auf das Glänzendste gezeigt, aber es bedarf darum auch der

Vorsicht, durch geistreiche Gedankenkünste sich nicht blenden zu lassen. Durch die griechische Philosophie, besonders durch Plato, in die Philosophie eingeführt, für Spinoza begeistert, und ihm am meisten anhängend, aber auch durch Fichte nnd Schelling mächtig angeregt, und die gesammte, der Geschichte und dem Christenthum abgeneigte Zeitbildung in sich vereinigend, hat Schleierm. nicht vermocht, seine pantheistische und ungeschichtliche Speculation mit dem in seinem Gemüth zwar bisweilen erblaßten, aber später immer mächtiger auflebenden Christenthum zu vereinigen; er ließ sie in sich neben einander stehen und gewann es über sich, religiöse Überzeugungen zu haben und auszusprechen, mit denen seine philosophischen Gedanken in unversöhnlichem Widerspruch standen, und es ist ein großes Mißverstehen, wenn man die einen durch die andern auslegt. Schleierm. ist über diesen innern Dualismus, den nicht jeder Geist zu ertragen vermag, nie hinausgekommen. In seiner ersten Zeit zeigte er im Gebiete des Ethischen zwar eine scharfsinnige Kritik, aber noch große Unklarheit über das positive Wesen des Christlich-Sittlichen, und hielt sich selbst von schweren Verirrungen des zuchtlos gewordenen Zeitgeistes nicht frei. Die sittliche Ungebundenheit der damaligen „Genies" warf auch auf diesen mächtigen Geist ihre düstern Schatten. Seine vertheidigenden „Briefe" über Schlegels widersittliche „Lucinde," 1800, konnten, leider nicht mit Unrecht, von Gutzkow zur Bestätigung der von diesem damals gelehrten „Rehabilitation des Fleisches" und zur Verhöhnung der Heiligkeit der Ehe benützt werden.[1]) — In den „Reden über die Religion", 1799, die den in poetische Rhetorik erhobenen Geist Spinoza's athmen, erklärt Schleierm. auch das Böse als zu der Schönheit des Universums mitgehörig und mitgeordnet. Die Sittlichkeit ruht nicht auf der Religion, sondern ist nur mit ihr verbunden; der Mensch soll alles thun mit Religion, nichts aus Religion. In den die ethische Seite hervorkehrenden „Monologen", 1800, bekundet sich ein kühnes, hochstrebendes Selbstgefühl, das volle, übersprudelnde Selbstbewußtsein des jugendlichen Genies. Selbstbetrachtung erscheint als die Grundlage und Quelle aller Weisheit, nicht etwa in dem Sinne, daß das Subject sich in seiner Wirklichkeit vergleichen solle mit einer Idee, oder einem göttlich geoffenbarten Gesetz, um zur Demuth und zum Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit zu gelangen, sondern es ist umgekehrt das Sichvertiefen in die eigene unmittelbare geniale Wirklichkeit, als die Quelle aller Wahrheit und Kraft, ein

[1]) Gutzkow gab diese Briefe, 1835, mit einer frivolen Vorrede begleitet, wieder heraus. Vergl. Vorländer, Schleierm's. Sittenlehre, S. 69; C. H. Weisse, in Tholucks litter. Anz. 1835, 408 ff.; Twesten, in d. Vorrede z. d. Grundriß, S. LXXVI ff.

volle Befriedigung gewährender Selbstgenuß, ein von hohem Stolz getragenes Sichselbstbespiegeln eines allerdings nach Edlem strebenden Geistes.[1]) War dieses der Demuth abgewandte Sichselbstgenießen auch nicht etwas Schleiermachern Eigenthümliches, war es vielmehr der herrschende Geist unter den sich fühlenden „Genies", so lag darin doch auch die Wurzel einer ethisch-wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit Schleiermachers, der Kantischen Schule gegenüber. In dieser letzteren ist der einzelne Mensch ein bloßes moralisches Exemplar, gebildet nach einem allgemeinen, abstracten Schema, nur ein individueller Vollstrecker eines von keiner Persönlichkeit getragenen Moralgesetzes, dessen Wesen grade darin besteht, die Eigenthümlichkeit der Person nicht anzuerkennen, sondern abzustreifen, und nur das Allgemeine gelten zu lassen. Schleierm. dagegen behauptet, daß jeder Mensch die Menschheit auf eigenthümliche Weise darstellen solle, und es sei sonach grade das Unwahre, wenn ich immer nur die Frage stelle, ob diese meine Maxime geeignet sei, zum Gesetz für alle Menschen erhoben zu werden. Wie der Künstler nicht dadurch etwas Schönes schafft, daß er nur abstracte, mathematisch regelrechte Formen darstellt, sondern daß er das Individuell-Eigenthümliche ausprägt, so ist der sittliche Mensch ein Künstler, welcher sich selbst zu einem eigenthümlichen Kunstwerk auszubilden, nicht bloß zu einem gleichartigen Exemplar der Gattung zu gestalten hat. Nicht abstreifen, sondern künstlerisch durchführen soll er seine persönliche Eigenthümlichkeit, nicht niederwerfen vor der Pflicht, als einem von der individuellen Persönlichkeit verschiedenen Gedanken, soll sich der Mensch, sondern „immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille." Schleierm. setzte der Kantischen Einseitigkeit die entgegengesetzte gegenüber; jede ist gleich wahr und gleich unwahr, und die christliche Auffassung steht in der Mitte zwischen beiden. Entspricht die Kantische Auffassung mehr der alttestamentlichen Gesetzeslehre, so würde die Schleiermachersche mehr der neutestamentlichen Idee der Freiheit der Kinder Gottes entsprechen, wenn er eben von geistlich wiedergeborenen Kindern Gottes spräche, was freilich nicht der Fall ist, so daß die Ahnung der Wahrheit zur Unwahrheit, zur gefahrbringenden Selbstbespiegelung umschlägt, und dies um so mehr, als sie sich schlechthin selbständig auf sich selbst gründet, denn „von innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht."

Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" 1803, gedankenreich, scharfsinnig, aber in schwerfälligem, oft unklarem Styl, daher

[1]) Vergl. das abweichende Urtheil Twesten's a. a. O., S. LXXXIII ff.

berühmter als gekannt, beziehen sich nur auf die philosophische Ethik, verwerfen in zwar scharfer, aber bisweilen ungerechter Kritik alle bisherigen Behandlungsweisen dieser Wissenschaft, und stellen im Gegensatz zu der gewöhnlichen Darstellung der Ethik als Tugend- oder Pflichtenlehre die Güterlehre als die Grundlage für die Wissenschaft hin, die Ethik also als die Analyse des höchsten Gutes; das Gut ist die objective Verwirklichung des Sittlichen. Die Kritik richtet sich nicht sowohl auf den Inhalt als auf die wissenschaftliche Form, und sucht nachzuweisen, daß jener nur dann ein wahrer sei, wenn auch die Form eine vollkommene sei; es gebe gar kein anderes Criterium der Wahrheit für die Ethik als die wissenschaftliche Form. Am höchsten werden Plato und Spinoza gestellt. Bei dem fast ungemessenen Selbstgefühl des Verf. muß man den Zeitgeist sehr in Anschlag bringen, um dasselbe nicht sehr unangenehm zu empfinden; auf die Begründung der eigenen Ansicht aber ist weniger Mühe verwandt als auf die vielseitige Bekämpfung der fremden.

Der „Entwurf eines Systems der Sittenlehre", (aus dem Nachlaß Schl.'s von Schweizer, 1835, in einer sehr unvollkommenen Zusammenstellung verschiedener Entwürfe; in einer kürzeren, übersichtlicheren Form als „Grundriß der philosophischen Ethik" mit einleitender Vorrede herausgegeben von Twesten, 1841,)[1]) ruht auf der Grundlage der Spinoza'schen und der früheren Schelling'schen Philosophie, aber in einer vielfach sehr originalen, wiewohl nicht überall hinreichend durchgeführten Speculation. Von dem christlichen und dem religiösen Bewußtsein überhaupt sieht Schleierm. in dieser philosophischen Ethik völlig ab, weiß nichts von einem persönlichen Gott, als dem sittlichen Gesetzgeber, von einem der Natur gegenüber selbstständigen, unsterblichen persönlichen Geist; diese religiöse Grundlage tritt so sehr zurück, daß Schleierm. (noch im J. 1825) auf die Frage, woher denn in dem Sittengesetz das Sollen, welches auf einen gebietenden Willen hinzuweisen scheine, entstanden sei, die Antwort giebt, in der jüdischen Gesetzgebung sei der göttliche Wille als oberherrlicher gedacht worden, welcher Gehorsam fordere; diese Form sei auch in den christlichen Unterricht aufgenommen worden, und „so entstand die Gewöhnung, mit der sittlichen Erkenntniß auch das Soll zu verbinden, und diese erhielt sich hernach auch, als man angefangen hatte, die sittliche Erkenntniß in eine allgemeine Gestalt zu bringen, wobei auf einen äußerlich bekannt gemachten göttlichen Willen nicht mehr gesehen, sondern die menschliche Vernunft selbst als gesetzgebend gedacht wurde".[2]) Die beiden

[1]) Vgl. Vorländer, Schleierm.'s Sittenlehre, ausführlich dargestellt und beurtheilt, 1851, meist scharf und klar, aber dem christlichen Bewußtsein fremd.

[2]) Werke, III, 2, 403.

Urprädicate des Spinoza'schen Gottes: Denken und Ausdehnung, und der Schelling'sche Urgegensatz erscheinen hier als der Gegensatz des Universums in Vernunft und Natur, in Idealem und Realem. Der höchste Gegensatz in der Welt ist der Gegensatz des dinglichen (gewußten) und des geistigen (wissenden) Seins. Das Sein, in welchem jenes überwiegt, ist die Natur; das Sein, in welchem das Wissende überwiegt, ist die Vernunft, beides im Menschen als Leib und Seele erscheinend. Die Vernunft ist also wesentlich wissend, und, insofern sie selbstthätig ist, wollend. Die speculative Vernunft ist die Ethik, die also sich gegenüber die Physik hat, welche beide das gesammte Gebiet der Wissenschaft umfassen, so daß die Ethik wesentlich als die ganze Philosophie des Geistes erscheint, — eine durch nichts gerechtfertigte Abweichung von allem bisherigen Sprachgebrauch.[1]) Der bestimmtere Begriff ist nun dieser. Die Ethik stellt dar das Gesammtwirken der thätigen menschlichen Vernunft auf die Natur. Das sittlich Anzustrebende ist also das vollkommene Ineinander von Vernunft und Natur, eine vollkommene Durchdringung der Natur durch die Vernunft, und zwar aller mit der menschlichen im Zusammenhange stehenden Natur (s. oben, S. 5). Dieses Ineinandersein ist das höchste Gut[2],) der Inbegriff aller einzelnen Güter; es erscheint in dem Gedanken des goldnen Zeitalters, wo der Mensch schlechthin über die Natur herrschte, in dem Gedanken des ewigen Friedens, der Vollständigkeit des Wissens, in dem Gedanken des Himmelreichs und in der freien Gemeinschaft des höchsten Selbstbewußtseins vermittelst geistiger Selbstdarstellung. In dem Individuum erscheint die Vollendung des sittlichen Ziels als persönliche Vollkommenheit, als vollkommene Einheit der Natur mit der Intelligenz, also als vollkommene Glückseligkeit.

Die Einheit der Vernunft und der Natur ist aber in dreifacher Weise zu erfassen: 1. In Beziehung auf den Endpunkt des sittlichen Strebens: die wirkliche Einheit von Vernunft und Natur, als höchstes Gut; darin ist umfaßt die Mannigfaltigkeit von besonderen Erscheinungen jener Einheit, also von Gütern; dies ist die Sittenlehre als Güterlehre, oder als Lehre vom höchsten Gut. — 2. In Beziehung auf den Anfangspunkt des sittlichen Strebens, die Wirksamkeit der Vernunft in der menschlichen Natur, also jene Einheit als Kraft erfaßt, d. h. als Tugend, — die Tugendlehre.[3]) — 3. In der Beziehung zwischen dem An-

[1]) Vgl. die Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz; Werke III, 2, 397.

[2]) „Ueber das höchste Gut", 1827. 30; in den Werken, III, 2, 446.

[3]) Vgl. seine Abhandlung über die Behandlung des Tugendbegriffs, 1819: a. a. O. 350.

fangs- und Endpunkt, also in der Bewegung der Kraft zum Ziel, folglich eine Verfahrungsweise der Vernunft, das höchste Gut zu verwirklichen; dies ist die Pflicht; — die Pflichtenlehre.[1]) — Es ist also eine dreifache Darstellungsweise der Ethik möglich und nothwendig; jede umfaßt eigentlich das ganze Gebiet des Sittlichen, aber von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet; jede aber bezieht sich auf die andere. Wenn alle Güter gegeben sind, müssen nothwendig auch alle Tugenden und Pflichten mitgegeben sein, und umgekehrt. Indeß ist doch die Güterlehre am meisten selbständig und unabhängig, weil sie das letzte Ziel enthält. „Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen der Gegensätze" (Syst. S. 54), also „jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur", das, worin „das Ineinandersein von Vernunft und Natur selbständig gesetzt ist, inwiefern es sich ähnlich dem Ganzen auf organische Weise verhält" (S. 72). — Die Güterlehre allein ist vollständig entwickelt, während die Tugend- und Pflichtenlehre nur sehr kurz und dürftig behandelt werden. Wir kommen später auf diese Gliederung zurück.

In der Güterlehre unterscheidet Schleierm. eine zweifache sittliche Thätigkeit: 1. Insofern die Vernunft auf die noch außer ihr seiende Natur einwirkt, ist sie organisirend, indem sie die Natur zum Organ der Vernunft macht. 2. Insofern das Ineinandersein von Vernunft und Natur schon gesetzt ist, ist die Thätigkeit der Vernunft eine symbolisirende, indem sie sich in ihrem Werke erkennbar macht. Beides zeigt sich wieder in zwei verschiedenen Weisen. Insofern nämlich die Vernunft bei allen Menschen dieselbe ist, so sind auch jene zwei Thätigkeiten bei allen die gleichen; insofern aber die einzelnen Menschen ursprünglich und ihrem Begriff nach von einander verschieden sind, ist die Thätigkeit eine individuelle, bei den einzelnen Menschen in eigenthümlicher Weise sich gestaltend. Diesen Gedanken der rechtmäßigen persönlichen Eigenthümlichkeit, der uns schon in den Monologen entgegentritt, betont Schleierm. sehr stark, ohne ihn aber philosophisch wirklich zu begründen.

Die Tugend drückt entweder, als belebende, die Zusammengehörigkeit der Vernunft und Natur aus, oder bewältiget als bekämpfende, den Widerstand der Natur; nach einer anderen Seite ist sie entweder vorstellende oder darstellende; daraus ergeben sich vier Cardinaltugenden, die belebende Tugend als vorstellend oder erkennend ist die Weisheit, als darstellend die Liebe, die bekämpfende als erkennend ist die Besonnenheit, als darstellend die Beharrlichkeit. (Die akademische

[1]) Vgl. d. Abh. über die Behandlung des Pflichtbegriffes, 1824, a. a. O. 379.

Abhandlung über den Tugendbegriff und das System der Ethik weichen in der Form hierin etwas von einander ab.)

Die sehr ungleichmäßige Ausführung im Einzelnen zeigt neben großem Scharfsinn auch viele unwahre und unfruchtbare Künstelei; die feinen Gedanken schießen in scharfgezeichneten Krystallstrahlen vor den Augen des Beobachters nach allen Seiten spielend an, oft aber, um alsbald wieder in gestaltlose Flüssigkeit sich aufzulösen. Die aphoristische, lückenhafte und sehr ungleichartige Darstellung in der zusammengerafften Herausgabe erschweren die Lesung dieses Werks ungemein, ohne sich in den ethischen Ergebnissen so fruchtbar zu erweisen, als man nach den Ansprüchen des Systems erwartet, und man kann sich oft des Eindrucks als wie von unersprießlichen Gedankenspielen nicht erwehren. Die hierhergehörigen akademischen Abhandlungen, meisterhaft entwickelt, geben doch eben nur Bruchstücke des Ganzen.

Ein völlig anderes Bild gewährt die theologische Sittenlehre, welche unter dem Titel: „die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“, aus dem handschriftlichen Nachlasse und aus nachgeschriebenen Collegienheften von Jonas, 1843, herausgegeben ist. Der Begriff des Sittlichen wird aus dem christlich bestimmten Selbstbewußtsein heraus entwickelt; die Sittenlehre ist also die Analyse des christlichen Selbstbewußtseins, insofern dasselbe in That übergehen will. Das sittliche Subject wird nicht als bloßes Einzelwesen betrachtet, sondern überwiegend so, wie es ein Glied der Kirche ist und von deren Geist getragen wird. Der Zustand des menschlichen Selbstbewußtseins in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum ist Seligkeit. Diese ist aber zunächst immer nur eine werdende, weil wir immer noch der Erlösung bedürftig sind; es ist also ein steter Wechsel von Lust und Unlust, und darin liegt ein Impuls zu Thätigkeiten, um die wahre Seligkeit zu erreichen. In der Unlust liegt der Impuls zu einem Handeln, durch welches der gestörte Normalzustand wiederhergestellt werden soll, also das wiederherstellende oder reinigende Handeln; in der Lust liegt der Impuls zu einem Handeln, welches die einer höheren Lebenskraft willig sich zuneigende niedere unmittelbar und ohne deren Widerstreben jener ersten unterordnet und sie erzieht, also die Einigung beider erweitert, verbreitet, — das verbreitende oder erweiternde Handeln. Beide Handlungsweisen wollen etwas wirken, eine Veränderung schaffen, sind also zusammen das wirksame Handeln, durch welches der Mensch aus einem Zustande hinaustreten will in einen andern. Das reinigende Handeln bezieht sich zunächst auf die christliche Gemeinschaft, und erscheint als Kirchenzucht und als Kirchenverbesserung (reformatorisches Handeln);

dann aber in Beziehung auf die bürgerliche Gesellschaft als Hauszucht, als bürgerliche Strafgerechtigkeit, als Staatsverbesserung und als reinigendes Handeln in Beziehung eines Staats auf den andern. — Das verbreitende Handeln, welches wesentlich Erziehung des noch niederen, aber willigen Lebens durch das höhere ist, bewegt sich zunächst im Gebiet der Kirche, will die Wirksamkeit des der Kirche eignenden heiligen Geistes und der christlichen Gesinnung verbreiten und steigern. Dies setzt voraus die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes, die Hervorbringung von menschlichen Persönlichkeiten. Das verbreitende Handeln in der Kirche ist also zuerst die Geschlechtsgemeinschaft, und dann die innerliche Verbreitung und Erhöhung der Kirche. — Dann aber bezieht sich das verbreitende Handeln auf den Staat, und richtet sich auf die Bildung aller Talente und auf die Bildung der Natur für den Geist, beides als ein einiger und gemeinschaftlicher Act aller der menschlichen Gattung angehörigen Einzelwesen, also ein Mündigmachen aller Staatsbürger durch geistigen und materiellen Verkehr, — (dabei wird auch vom Eigenthum, vom Handel, vom Geld, von Assecuranzgesellschaften u. s. w. gehandelt). — Dies ist der erste Theil der Sittenlehre, welcher das wirksame Handeln umfaßt.

Zwischen den Momenten der Lust und der Unlust treten aber Momente der Befriedigung ein, — [die also von denen der Lust unterschieden werden,] — der relativen Seligkeit, des eigentlichen Grundgefühls des Christen, welches zugleich wieder ein Impuls zum Handeln ist. Dieses Handeln will aber nicht eine Veränderung schaffen, sondern sich nur nach außen offenbaren, den eignen Zustand der Seligkeit für Andere kund machen, ist also nicht wirksames, sondern darstellendes Handeln. Jenes ist nur der Weg, um zu der vollkommenen Herrschaft des Geistes über das Fleisch, also zu dem Seligkeitsgefühl zu gelangen, und der thätige Ausdruck dieses Gefühls und dieser Herrschaft ist das darstellende Handeln, welches das innerliche Selbstbewußtsein kraft der Gemeinschaft mit andern Menschen, also auf Grund der Liebe offenbart. Das Wesen der Liebe ist die innere Nothwendigkeit des stetigen Zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins, ruht auf der Gemeinschaft und bildet sie weiter. Das darstellende Handeln geht zwar von der Gemeinschaft des Subjectes mit Gott aus, aber diese Gemeinschaft ist wieder vermittelt durch den in der christlichen Gemeinde waltenden heiligen Geist. — Das darstellende Handeln bezieht sich also zunächst auf die christlich religiöse Gemeinschaft, ist also der Gottesdienst, der Inbegriff aller Handlungen, wodurch wir uns als Organe Gottes vermöge des heiligen Geistes darstellen; dazu gehören im weiteren Sinne auch die Tugenden der Keuschheit, der Geduld, der Langmuth, der De-

muth, insofern sich darin ja die Herrschaft des Geistes über das Fleisch offenbart. Dann aber bezieht sich dieses Handeln auf die allgemein menschliche Gemeinschaft, die äußere Sphäre desselben, wie der Gottesdienst die innere ist, also das Gebiet des geselligen Lebens, das darstellende Handeln in dem mit der christlichen Gemeinschaft nicht unmittelbar zusammenhängenden Zusammensein der Menschen, aber nicht als wirksames, sondern als überwiegend beschauliches und genießendes Handeln. Hier betrachtet Schleierm. zuerst das eigentliche gesellige Leben, besonders das gesellige Beisammensein bei Speise und Trank mit Luxus und Putz, dann die Kunst und zuletzt das Spiel. — Die Gliederung der christlichen Sittenlehre nach Weise der philosophischen in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, erklärt Schleierm. für ganz unzulässig (S. 77 ff.).

Mögen wir den schöpferischen Scharfsinn bewundern, mit welchem Schleierm. seine jedenfalls höchst eigenthümliche Gliederung zu begründen und durchzuführen versuchte, so können wir sie der Sache nach doch nur für ungeeignet und verunglückt erklären; und trotz der großen, oft höchst befangenen Bewunderung für den geschickten Gedankenkünstler hat dieses Kunststück keine Nachahmung zu erwecken vermocht. Beim ersten Blick schon erkennt man das völlig Unnatürliche, daß die christliche Sittenlehre mit der Kirchenzucht und Kirchenverbesserung beginnen, und mit dem Spiele schließen soll, — während im zweiten Theile von dem verbreitenden Handeln in der Kirchengemeinschaft, und im dritten von dem kirchlichen Gottesdienst die Rede ist, — daß die Geschlechtsgemeinschaft neben die Kirchengemeinschaft nur als deren Voraussetzung gesetzt, und erst nach der Kirchenzucht und Hauszucht behandelt wird, daß vier christliche Tugenden abgesondert von allen übrigen unter dem Abschnitt vom Gottesdienst behandelt werden, darunter die jedenfalls zur Geschlechtsgemeinschaft gehörige Keuschheit, während mit ganz gleichem Recht alle anderen christlichen Tugenden als Gottesdienst aufgefaßt werden könnten. Die Haupttheile des christlichen Handelns als reinigendes, verbreitendes, darstellendes Handeln lassen sich durchaus nicht scharf von einander scheiden; in jedem ist vielmehr nothwendig auch das andere; das verbreitende Handeln ist gar nicht anders möglich als durch ein Darstellen. Jedenfalls aber könnte das reinigende nicht das erste sein, denn das Erringen und Befestigen der Lebensgemeinschaft mit Gott muß als sittliches Thun dem Reinigen der schon erlangten vorausgehen. Lust- und Unlustgefühl als rein empirische Zustände sind an sich gar nicht Grundlagen eines christlich-sittlichen Thuns; beide können an sich ebenso sittlich wie unsittlich sein; und das erste sittliche Streben muß doch darauf gerichtet sein, daß die Lust und Unlust selbst sittliche seien, während sie hier als Impulse zum Sittlichen

ohne weiteres vorausgesetzt werden; für Heilige aber, die allenfalls durch Lust und Unlust sich einfach bestimmen lassen könnten, ist diese Sittenlehre nicht geschrieben, da sie mit einem reinigenden Handeln beginnt, welches sich doch auch auf das Subject selbst bezieht. Freilich bezieht Schleierm. diese Lust und Unlust auf die Gemeinschaft mit Gott, aber der Apostel unterscheidet auch bei dem Frommen eine Lust und eine Unlust an dieser Gottesgemeinschaft (Röm. 7, 22 ff.); giebt es also vor der letzten Vollendung auch in dem Christen noch eine unfromme Lust und eine unfromme Unlust, so muß sich das sittliche Streben doch zunächst auf diese Lust und Unlust selbst richten. Die ganz ungewöhnliche Scheidung ferner des frommen Lust- und des Seligkeitsgefühls, so groß, daß darauf zwei Haupttheile der Sittenlehre begründet werden, ist weder begründet noch durchzuführen. Das objective Ziel der sittlichen Thätigkeit, die Lehre von dem sittlichen Gut, ist mehr vorausgesetzt als entwickelt. Das Moment des Erkennens, der christlichen Weisheit, tritt ganz ungebührlich zurück hinter das Moment des Gefühls, der Gesinnung, des Handelns. Im Allgemeinen finden wir trotz aller Gedankenkunst, besonders in der Zergliederung der Begriffe, doch oft eine Unbestimmtheit und Unfruchtbarkeit der sittlichen Begriffe in ihrer praktischen Bedeutung, ein allzustarkes Hervortreten subjectiver Eigenthümlichkeit und ein entsprechendes Zurücktreten eines einfach biblischen Geistes. Das ihm von unkirchlicher Seite vorgeworfene kirchliche Element ist von Schleierm. wirklich auf ein Geringstes zurückgeführt. „Außer der freien Wirksamkeit des heiligen Geistes durch die Schrift darf nichts als absolut feststehend, sondern alles nur als provisorische Annahme und so angesehen werden, daß es einer beständigen Revision unterworfen bleibt.“ Alle symbolischen Festsetzungen sind katholisirend und müssen revocabel gemacht werden (Beil. S. 184). Es ist nicht einzusehen, warum nun grade die Wirksamkeit des heiligen Geistes als absolut feststehend betrachtet, und nicht auch einer beständigen Revision unterworfen werden, und nicht „revocabel“ sein soll; und ebenso wenig, warum sie, wenn sie gilt, nie zur wirklichen Erkenntniß der Wahrheit führen soll.

Zum Theil auf Schleiermachers Standpunkt, aber in Verbindung mit Hegelscher und Schellingscher Philosophie und eigener, etwas seltsamer und undisciplinirter Speculation giebt Richard Rothe in seiner „Theologischen Ethik“ (1845—49, 3 B.), eine auch einen großen Theil der Dogmatik und etliche außertheologische Gebiete umfassende Theosophie, die wir, bei aller Anerkennung der Gelehrsamkeit und der ernsten Gedankenarbeit, doch in ihrer wunderlichen Mischung von christlichem Glauben, außerchristlicher Philosophie und außerphilosophischer Phantasie doch nur als einen Mißgriff bezeichnen können. Rothe zeigt im Unterschiede von

einem großen Theil neuerer speculativen Theologie einen achtungswerthen Sinn für wissenschaftliche Wahrhaftigkeit, und wo er von der kirchlichen und biblischen Lehre abweicht, und das geschieht in sehr wesentlichen und grundlegenden Dingen, da verdeckt er den Gegensatz nicht durch klingende Phrasen; es wird aber nicht jedem gelingen, so bedenkliche Widersprüche gegen das allgemeine christliche Bewußtsein, wie z. B. in der Lehre von der Allwissenheit Gottes, die er auf das Vergangene und Gegenwärtige und Nothwendige beschränkt, in der Lehre von der Kirche, die er im Sinne radicaler Kirchenfeindseligkeit behandelt, — so unbefangen wie Rothe mit frommer Gläubigkeit in anderer Beziehung zu vereinigen. Die nur scheinbar tiefsinnigen, oft weit abschweifenden Speculationen sind kein ruhig fortschreitendes und stetig entwickelndes Denken, sondern vielfach bloße Gedanken- und Phantasiespiele, und erst nachdem diese mit einer gewissen Liebhaberei behandelten, an eigentlich ethischem Gehalt oft unfruchtbaren Theile, in einer oft arg gemißhandelten Sprache dargestellt sind, treten wir im dritten Theile zu einer oft vortrefflichen, schön dargestellten, wirklich ethischen Entwickelung, freilich auch nicht, ohne mitunter auf überraschende Sonderbarkeiten zu stoßen.

Rothe's Auffassung der Ethik als Wissenschaft haben wir schon erwähnt (S. 12, 16). — Die sittliche Aufgabe des Menschen ist es, die materielle Natur kraft seiner freien Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen. Der Begriff des Sittlichen ist also: „die wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene selbst vermöge ihrer sie bestimmenden Function auf diese gesetzte, oder die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeeignetsein dieser an jene" (I, 188). Die Sittlichkeit ist etwas Selbständiges *neben* der Frömmigkeit und ruht durchaus nicht auf derselben, ist derselben vollständig nebengeordnet und unabhängig von ihr. — Die Ethik zerfällt in drei Theile; sie betrachtet 1) das Sittliche, wie es Product ist, also die reine und volle Erscheinung des Sittlichen in der entfalteten Totalität seiner besondern Momente und ihrer Organisation zur Einheit, also die sittliche Welt in ihrer Vollständigkeit, — die *Güterlehre*. Das Gut ist die normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, das Zugeeignetsein dieser an jene (I, 207). Hier betrachtet R. zuerst das höchste Gut als abstractes Ideal, ohne Rücksicht auf die Sünde; (dabei werden auch sechs sittliche Gemeinschaften behandelt, von denen die höchste und umfassendste der Staat ist, welcher die Bestimmung hat, einst alles sittliche Leben zu umfassen, und die Kirche, die Gemeinschaft der Frömmigkeit, in sich aufgehen zu lassen; die Kirche hat nur eine provisorische Bedeutung, der Staat die höhere, bleibende). Hieran schließt sich eine vollständige Eschato-

logie. Die andere Seite ist das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit; da wird zuerst von der Sünde, als etwas in der menschlichen Natur liegendem Nothwendigen und in dem göttlichen Weltplan schon ursprünglich Mitgesetzten, und dann von der Erlösung gehandelt, — wo eine vollständige Sotereologie gegeben wird. — 2) Die dieses Product hervorbringende Causalität oder Kraft, die Tugend, also die Tugendlehre, — dabei auch die entsprechenden Untugenden. — 3) Da diese Kraft eine sich selbst bestimmende ist, so ist eine bestimmte Formel für die Production des sittlichen Productes nöthig, ein sittliches Gesetz, durch dessen Einhaltung von Seiten der producirenden sittlichen Kraft die wirkliche Production der sittlichen Welt bedingt ist, — die Pflichtenlehre, welche in die Lehre von den Selbstpflichten und den Socialpflichten zerfällt. — In den ersten mehr speculativen Theilen ist von Mancherlei die Rede, was man in einer Ethik nicht suchen würde, von der reinen Materie, von Raum und Zeit, von der Ausdehnung und der Bewegung, von Attraction und Repulsion der Atome, von der Schwere, vom Fall, vom Fluidum, von der Krystallisation, Vegetation, von Kometen u. dgl.; diese naturphilosophischen Versuche gehören an sich in das Gebiet der Seltsamkeiten. — Die überaus gekünstelten Schemata werden in steten, auch den wunderlichsten Anwendungen wiederholt, die Viertheilung überall angewandt, sollten auch um ihretwillen neue Begriffe und neue Wörter erfunden werden; oft finden sich ganz unnütze und unersprießliche Begriffsspaltungen. Der hauptsächlichste Irrthum dieses Werkes aber scheint uns darin zu liegen, daß es Theorien, die der christlichen Weltanschauung völlig fremd sind, wie die der philosophischen Ethik Schleiermacher's, welche dieser selbst auf die christliche Sittenlehre anzuwenden Bedenken trug, unbedenklich der letzteren zu Grunde legt. Der Rothe'sche Begriff des Sittlichen, nur in einem System wie das philosophische Schleiermacher's erträglich, und selbst da nur als eine Seltsamkeit erscheinend, ist sowohl an sich ganz verkehrt, als auch völlig in Widerspruch mit dem ganzen christlich-sittlichen Bewußtsein. Dieses hat als sittliches Ziel noch etwas ganz anderes als die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit; das Reich Gottes hat mit dieser Natur zunächst und wesentlich nichts zu thun.

Die übrigen neueren Bearbeitungen der Sittenlehre halten sich von der neueren Philosophie unabhängiger. Harleß, „Christliche Ethik" (seit 1842 in 5 fast unveränderten Auflagen), ist eine kurze, geschickte, rein biblische Darstellung, praktisch, rein evangelisch, unbeirrt von philosophischen Theorien, gut geschrieben; aber die wissenschaftliche Gestaltung ist mangelhaft, die Begriffe nicht scharf und nicht immer festgehalten, die Klarheit oft mehr Schein als Wirklichkeit, die Gedankenentwickelung weder streng,

noch stetig, die Gliederung (Heilsgut, Heilsbesitz, Heilsbewahrung) nicht genau sich abgränzend; der zweite und dritte Theil laufen durcheinander; denn kein Besitz ohne Bewahrung, und was als Bewahrung auftritt, ist eher Bewährung, wirkliche Bethätigung des Heilsbesitzes; die allgemeine Einleitung ist nicht ausreichend. — Sartorius, „die Lehre von der heil. Liebe, oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie" (3 Abth. 3 Aufl. 1851—56), ist auf einen größeren Leserkreis berechnet, nicht ein wissenschaftliches Lehrbuch, aber auch kein Erbauungsbuch, geht über die Gränzen der bloßen Moral hinaus und faßt die Liebe in weitestem Sinne, handelt also auch von der Liebe Gottes zu sich selbst und deren Verwirklichung in der Trinität, und zu dem Menschen, auch von der Schöpfung und Erlösung, verbindet also viel Dogmatisches mit der Moral. Ohne Einleitung geht die Darstellung sofort mitten in die Sache. Der Geist des Werkes ist ein rein evangelischer, glaubensfrischer, belebt und belebend. Die Betrachtung hält sich mehr im Allgemeinen; die einzelnen sittlichen Erscheinungen werden weder vollständig noch genau erörtert. — Wilh. Böhmer, (in Breslau), „die theologische Ethik oder die Wissenschaft des christlichen Lebens," (B. 1. 1846; B. 2. als „System des christlichen Lebens" u. s. w. 1853), auf biblischem Standpunkt, aber die Darstellung oft gesucht und bei Überflüssigem verweilend.

§. 49.

Die Sittenlehre der römisch-katholischen Kirche wurde seit der Aufhebung des Jesuitenordens auch in den mit diesem zusammenhängenden Kreisen wenigstens vorsichtiger; sonst wurde sie, wenn nicht casuistisch, vorzugsweise nach Thomas Aquinas behandelt. Der Einfluß der neueren Philosophie machte sich vielfach geltend, und zum Theil auch eine merkliche Annäherung an das evangelische Bewußtsein, ohne jedoch über schwankende Halbheit hinauszukommen. Der Grundcharakter der römischen Kirche im Unterschiede von der evangelischen, das Sittliche überwiegend unter der Gestalt des Gesetzes aufzufassen, während letztere es lieber als Tugend faßt, bleibt derselbe bis in die Gegenwart.

In den beiden letzten Jahrhunderten hat die Moral der römischen Kirche entschiedene Fortschritte zum Bessern gemacht. Der steigende Unwille gegen die Ausartung derselben durch die Jesuiten machte selbst die letzteren vorsichtiger, obgleich auch die Werke der früheren bis in die neueste Zeit noch in ausgedehntestem Gebrauch waren. Alph. de Ligorio's theologia moralis, eine Erweiterung des Busembaum'schen Werkes, seit

1757 in vielen Ausgaben, ist noch jetzt eins der geschätztesten moralischen Handbücher. Der Jesuit Stattler in Ingolstadt, (Ethica chr. communis, 1791, 6 t. u. a. Schr.), lehrt übrigens noch ziemlich ungescheut die alte Moral des Ordens; während andrerseits die Bekämpfung derselben immer nachdrucksvoller wurde und eine reinere sittliche Auffassung sich geltend machte. Die an die Scholastiker, besonders an Thomas sich anschließenden Moralisten waren sehr zahlreich: Besombes, 1709 und später oft Amort, 1739. 58, der auch eine Casuistik schrieb, 1733. 62; Tournely, 1726, und später; Concina, 1745; Patuzzi, 1770 und viele andere. — Die große Zahl ethischer Werke enthält aber verhältnißmäßig nur wenige selbständige; die meisten wiederholen nur das Vorhandene.

Unter Kantischem Einfluß schrieben Isenbiehl (1795), Mutschelle (1801), Schenkl (1803) und Andere. Riegler, Christliche Moral (1825, 3. Aufl. 1847, 5 B.), ruht zum Theil auf Schenkl, vielgebraucht, aber wissenschaftlich unbedeutend. — Braun, System der christkatholischen Moral (1834. 3 B.) und Vogelsang, Lehrbuch (1834), — wandten die Hermesianische Philosophie auf die Moral an. — In sehr mildem, meist evangelischem Geist ist Sailer's Handbuch der christlichen Moral, (1818. 1834, 3 B.), und die Annäherung an reinere evangelische Auffassung, obgleich oft etwas rationalistisch abgeflacht, zeigt sich auch bei anderen neueren Ethikern (Danzer, 1803). Hirscher's „Christliche Moral," (1835. 5. Aufl. 1857; 2 B.) ist wissenschaftlich am bedeutendsten, und in ihrer Gesammtauffassung vielfach auf wesentlich evangelische Grundsätze zurückgehend; — eigenthümlich römische Auffassungen werden oft sehr abgeschwächt und advocatenmäßig idealisirt und den evangelischen genähert; ohne einige Sophistik geht es dabei nicht ab; Darstellung klar und lebendig. Auch Stapf, (Christliche Moral, 1841, 4 B., theologia moralis, 4. ed. 1836), sucht die ältere Moral biblischer zu gestalten.

Diese Klärungen römischer Moral vermögen es aber nicht, den Grundcharakter derselben im Gegensatze zur evangelischen zu ändern. Der Gedanke des Verdienstlichen menschlicher Werke als mitwirkend zum Heil wird nicht überwunden, die Sittlichkeit bekundet nicht bloß als naturgemäße Folge das erlangte Heil, sondern ist der mitwirkende menschliche Factor bei Erringung desselben; die Tugend ist nicht bloßer Dank, sondern ein Anrecht; das sittliche Leben ist nicht der von selbst ausstrahlende Glanz der in der Glaubensliebe erglühenden Seele, sondern ist ein von dem Glauben noch verschiedenes, beziehungsweise selbständiges, mühevolles Arbeiten an dem durch jenen nur mitbedingten, aber noch nicht wirklich erworbenen Heil. Der göttliche Wille ist in der geistlichen Wiedergeburt noch nicht inneres Eigenthum der gläubigen Seele geworden, sondern

schwebt immer noch als ein Anderes, Gegenständliches vor derselben; daher der ganz überwiegende Charakter der Gesetzlichkeit in der römischen Moral, selbst da, wo im Anschluß an Thomas die Form der Tugendlehre gewählt ist. Damit hängt es allerdings zusammen, daß die römische Theologie eine bei weitem reichhaltigere ethische Litteratur erzeugt hat als die evangelische, weil dort nicht bloß das wissenschaftliche, sondern auch das praktische Bedürfniß nach ethischen Anweisungen und Regulativen viel größer ist als im Bereiche des evangelischen Bewußtseins, welches nicht mehr „unter dem Gesetze" steht, welches also an der Ethik weniger ein praktisches als ein rein wissenschaftliches Interesse hat. Dem Katholiken ist das Evangelium wesentlich auch ein neues Gesetz, das alttestamentliche nur weiterführend; und die Moral hat diese neue Gesetzgebung zu bearbeiten und in mehr oder weniger juridischer Weise zu gestalten; nur einem römischen Moralisten ist es möglich, einen bürgerlichen Criminalcodex, wie es Stapf mit dem österreichischen in speciellster Ausführlichkeit thut, in ein Lehrbuch der Ethik aufzunehmen. Der Christ kommt hier niemals dazu, den göttlichen Willen anders in sich zu tragen als in dem erlernten Gesetz; das Gesetz und das sittliche Subject bleiben immer noch außer einander, und jenes ein jenseitiges für dieses; auf die Auctorität des äußerlichen Gesetzes hin zu handeln erscheint als ein besonderes Verdienst; das Gesetz durchdringt nicht die menschliche Seele, und diese nicht das Gesetz; es bleibt zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft; das Gesetz und der Mensch begnügen sich daher zuletzt mit Äußerlichem; das Gehorchen überwiegt das Lieben; Lieben aber ist nie ein Verdienst, wie das Gehorchen es sein könnte. Wegen der Stellung des Glaubens neben den Werken fehlt dem Sittlichen der einheitliche Mittelpunkt in dem Gemüthe, und es erscheint das Gute daher überwiegend als eine Vielheit von Tugenden, und das sittliche Leben überhaupt als eine endlose Summe einzelner sittlichen Fälle; daher in der römischen Moral das Überwiegen der casuistischen Behandlung, die auch in der neuesten Gestaltung derselben nicht ganz abgestreift ist; bei der Moral denkt der Katholik sofort an eine Summa casuum. Auch in dieser Beziehung bekundet sich der durchgreifende Charakter der Äußerlichkeit. Der Begriff der in einem neuen, freien Leben sich offenbarenden Gotteskindschaft kommt in der römischen Moral nirgends zu seinem vollen Recht; der Begriff eines Sohnes der Kirche ist ihr geläufiger; da tritt aber sofort der kirchliche Staat mit seinem Gesetzescharakter in den Vordergrund des sittlichen Lebens.

IV.

System der christlichen Sittenlehre.

§. 50.

Die theologisch-christliche Sittenlehre hat, im Unterschiede von der philosophischen, eine geschichtliche Voraussetzung, die in Christo geschehene Erlösung. Die Erlösung aber setzt die Sünde voraus, von deren Macht sie den Menschen befreit; und die Sünde setzt die sittliche Idee an sich voraus, deren thatsächliche Verneinung sie ist. Die Erkenntniß der auf der vollbrachten Erlösung ruhenden christlichen Sittlichkeit setzt also voraus die Erkenntniß des sittlichen Zustandes des noch unerlösten Menschen, und diese wieder die Erkenntniß desjenigen idealen Seins, von welchem der Mensch in der Sünde sich abgewandt hat. Die christliche Sittenlehre hat also ein Dreifaches zur Erkenntniß zu bringen, also drei eine geschichtliche Entwickelung ausdrückende Theile:

1) Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde, das Sittliche in seiner idealen Gestalt, das Ursittliche, das, was Gott als der Heilige will.
2) Der Abfall von dem wahrhaft Sittlichen, die Sünde, die schuldvolle Verkehrung der sittlichen Idee in der Wirklichkeit, — das, was der Mensch als der Unheilige will.
3) Das Sittliche in seiner Erneuerung durch die Erlösung, die Wiedergeburt der sittlichen Wahrheit aus der sündlichen Verderbniß, — das was Gott als der Gnädige und der Mensch als der Bußfertige will.

Diese drei Gestalten des Sittlichen bestehen für die Menschheit nicht neben einander, sondern nach einander, bilden eine sittliche Geschichte der Menschheit; die erste Stufe ist vorgeschichtlich; die zweite ist das Wesen der Geschichte der Menschheit bis auf Christum, die dritte das Wesen derjenigen Geschichte, die von Christo ausgeht, und von denen getragen wird, die ihm angehören. — Christus ist für alle drei Gebiete eine Offenbarung der zu erfassenden Wahrheit. In Beziehung auf das erste ist Christus das sittliche Ideal an sich;

in Beziehung auf das zweite offenbart Christus den Gegensatz der Sünde gegen die sittliche Wahrheit in dem auf ihn sich werfenden Haß; in Beziehung auf das dritte offenbart er den Gegensatz des Heiligen gegen die Sünde.

Da sich im Christenthum alles religiöse und sittliche Leben auf die in Christo geschehene Erlösung, also auf eine geschichtliche Thatsache bezieht, so muß auch die christliche Sittenlehre nach einer Seite hin einen geschichtlichen Charakter tragen. Christlich-sittlich ist der Mensch nur, insofern er sich als eines durch Christum Erlösten bewußt ist; und in diesem christlich-sittlichen Bewußtsein sind daher die angeführten drei Gedanken unmittelbar gegeben. Als Erlösten kann sich nur wissen, wer sich ohne die Erlösung als sündhaft weiß; als Sünder kann sich nur wissen, wer von dem sittlichen Ideal ein Bewußtsein hat. Die angeführte Theilung der Sittenlehre ruht also in dem Wesen der christlichen Sittlichkeit selbst. Der erste Theil stellt die ideale Sittlichkeit dar, die noch von keiner Wirklichkeit der Sünde weiß, die Sittlichkeit im Stande der Unschuld, — der zweite Theil die wirkliche Sittlichkeit des natürlichen, ungeistlich gewordenen Menschen, die Sittlichkeit im Stande der Sünde, — der dritte die christliche Sittlichkeit des aus der Sünde durch die geistliche Wiedergeburt wieder mit Gott versöhnten und vereinigten Menschen, die Sittlichkeit im Stande der Gnade. Der erste Theil ist überwiegend eine stetig fortschreitende Entfaltung der sittlichen Idee, der zweite überwiegend geschichtlich und empirisch, der dritte ist als Versöhnung der Wirklichkeit mit der Idee beides zugleich. Die geschichtliche Person Christi ist für die ideale Sittlichkeit des ersten Theils das volle geschichtliche Urbild, die wirkliche Bestätigung, also mit dem Inhalte dieser Sittlichkeit nothwendig in vollkommenem Einklang, für den sittlichen Zustand des zweiten Stadiums der reine Gegensatz, für den des dritten der wesentlich begründende und mitwirkende Factor.

Die eigenthümlich christliche Sittlichkeit allein darzustellen, wäre wissenschaftlich mangelhaft, weil sie ohne die beiden vorangegangenen Gestaltungen des Sittlichen unverstanden bleibt. Die ideale Sittlichkeit für sich allein darzustellen, ist Aufgabe der wahren philosophischen Ethik; gewöhnlich aber kommt statt der erstrebten und angeblich idealen Sittenlehre nur eine trügerisch verhüllte Rechtfertigung des natürlichen, sündhaften Wesens des unerlösten Menschen zu Stande. Die ideale Sittenlehre des ersten Theils reicht nur für diejenigen aus, welche einen Widerspruch des wirklichen Zustandes der Menschheit mit der Forderung der sittlichen Idee nicht anerkennen, oder denselben zu einem nur quantitativen Zurückbleiben hinter

der später zu erreichenden Vollkommenheit herabsetzen, statt ihn als einen wesentlich entarteten zu erfassen. Das ist der Grundgedanke christlicher Sittlichkeit, daß der natürliche Mensch nicht bloß naturgemäß unvollkommen, sondern schuldvoll im wesentlichen Gegensatz zu dem wahrhaft Guten sei, und einer durchgreifenden geistlichen Erneuerung oder Wiedergeburt bedürfe. Daß dies so sei, ist nicht a priori zu beweisen, nicht speculativ zu entwickeln, sondern als Thatsache anzuerkennen. Mit der Wirklichkeit der Sünde aber verändert sich das sittliche Leben wesentlich, und eine Sittenlehre, die auf die Sünde als eine bloß mögliche Rücksicht nähme, wie die rein philosophische, ist darum für die wirklichen Zustände unzureichend. Die Geschichte der Menschheit ist nach allen Seiten hin eine andere geworden, als wie sie ohne die Sünde gewesen wäre, und eine vollkommene Sittenlehre kann also nicht bloß einen rein philosophischen, sondern muß auch einen geschichtlichen Charakter haben, muß den ganzen schweren Ernst der wirklichen Sünde erfassen. Wenn sie aber damit endigte, so wäre sie nur ein düsteres Trauerspiel, etwas schlechthin Trostloses. Aber Gottes Liebe hat die Geschichte der Sünde durch eine geschichtliche Erlösungsthat durchbrochen und eine Geschichte des Heils in der Menschheit begründet, und dem Menschen die Möglichkeit und die Macht gegeben, die Sünde in sich zu überwältigen und aus der Gottentfremdung zum sittlichen Ziel emporzuringen. Dies ist das dritte Gebiet, das der eigenthümlich christlichen Sittlichkeit, die zwar an der idealen, vorsündlichen Sittlichkeit ihre Norm hat, aber nicht mit ihr zusammenfällt, denn sie hat ganz andere thatsächliche Voraussetzungen und Bedingungen als jene, nicht mehr das an sich reine und geistig und sittlich vollkräftige Subject, und nicht mehr die an sich gute und für alle sittliche Einwirkungen offene und empfängliche gegenständliche Welt, sondern hier wie da ein machtvolles Widerstreben; sie ist darum nach beiden Beziehungen eine Sittlichkeit des steten Kampfes, während die der ersten Gestaltung mehr die einer einfachen Entwickelung war; — sie ist auch nicht bloßes Hervordrängen aus einem noch unfertigen, und insofern unvollkommenen Zustand, sondern ein positives Überwinden positiver unsittlicher Gewalten; und der Ernst der Sittlichkeit wie der Sittenlehre steigt mit der tieferen Erkenntniß des inneren und wesentlichen Unterschiedes der drei sittlichen Gestaltungen und ihres inneren und geschichtlichen Zusammenhanges.

Erster Theil der Sittenlehre.

Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde.

Einleitende Betrachtung.

I. Begriff und Wesen des Sittlichen.

§. 51.

Die sittliche Idee ruht auf der des Zweckes. Der Zweck ist eine durch eine Lebensbewegung zu verwirklichende Idee. Was einer Idee entspricht, ist in Beziehung auf diese gut. Wahrhaft gut ist, was einer vernünftigen, also göttlichen Idee entspricht, sie vollkommen in Wirklichkeit ausdrückt. — Alles göttliche Leben und Wirken hat einen göttlichen Zweck; alles durch Gott Verwirklichte ist daher schlechthin gut, ist in vollkommenem Einklang mit dem göttlichen Willen.

Das Natursein ist an sich und unmittelbar durch den Schöpfungsact selbst gut, und was in ihm als ein durch Lebensentwickelung zu erreichender Zweck gesetzt ist, wird mit innerer, von Gottes Willen gesetzter Nothwendigkeit auch verwirklicht. Das Sein des vernünftigen Geschöpfes ist an sich ebenfalls gut; aber seine volle Wirklichkeit als eines wahrhaft vernünftigen Wesens, also sein vernünftiger Zweck ist ihm nicht unmittelbar durch Naturnothwendigkeit gesetzt, sondern als Aufgabe einer durch vernünftiges, also freies Thun zu vollbringenden Lebensbewegung. Bei dem bloßen Naturwesen ist das Gutsein der sich selbst nothwendig vollbringende Zweck Gottes in dem Geschöpf; bei dem vernünftigen Geschöpf ist es der durch dasselbe frei sich vollbringende Wille Gottes an das Geschöpf. Dieser göttliche Wille ist da nicht bloß Zweck für Gott, sondern auch bewußter Zweck für das vernünftige Geschöpf.

Das Gute, insofern es bewußter Zweck für das vernünftige Geschöpf ist, ist das Gut. Insofern dasselbe ein einheitliches und vollkommenes, also dem göttlichen Willen an das Geschöpf vollkommen entsprechendes ist, ist es das höchste Gut, welches daher auch schlechterdings eins und für alle vernünftigen Geschöpfe wesentlich dasselbe sein muß, nämlich die vollkommen erreichte vernünftige Vollkommenheit desselben. Alle vernünftige Lebensentwickelung des vernünftigen Geschöpfes richtet sich also auf die Verwirklichung des höchsten Gutes.

Schon die griechischen Philosophen haben sich mit dem Begriffe des Guten und des höchsten Gutes viel beschäftiget, und verschiedene, bei Aristoteles im Wesentlichen richtige Begriffe darüber aufgestellt. An sich ist die Frage sehr einfach; schwierig wird sie nur, wenn man auf die wirklichen Zustände des Menschen blickt, und deren Widerspruch mit seiner Idee nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt, also das Unberechtigte in den menschlichen Bestrebungen nicht scharf von dem Rechtmäßigen zu scheiden vermag. Über den Begriff des beziehungsweise Guten ist kein Streit; es ist immer die Übereinstimmung einer Wirklichkeit mit einer Idee oder mit einer andern Wirklichkeit, ruht also auf dem Gedanken einer Zusammengehörigkeit des Mannigfaltigen.

Der einfache und wahre Begriff des Guten erscheint schon in 1 Mos. 1, 3. 4. 31; (vgl. 1 Tim. 4, 4). Gott spricht und es geschieht; die Wirklichkeit ist der vollkommene Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens, also ihrer Idee. Da ist der Begriff nicht bloß des beziehungsweise Guten, sondern des wahrhaft Guten; beziehungsweise gut ist jeder Einklang von Unterschiedenen, schlechthin gut ist der Einklang mit Gott. So ist zunächst Gott selbst gut, und das Urbild alles Guten, (Ps. 25, 8; 86, 5; Matth. 19, 17), gut in Beziehung auf sich selbst als in vollkommenem Einklang mit sich, gut in Beziehung auf die Geschöpfe, insofern Gott sie in dem von ihm selbst gewollten Wesen, in ihrer wahren Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit erhält, und sich ihnen immerdar als ihr sie liebender Gott, als ihr Vater beweist (Ps. 34, 9). Das Geschöpf ist gut, insofern es ein Bild Gottes ist, eine durch seine rechtmäßige Eigenthümlichkeit bedingte Offenbarung des Göttlichen, und nach der andern Seite, insofern es in seiner Wirklichkeit in Einklang ist mit seinem Wesen, seiner Idee, und darum, da alle Creaturen für einander geschaffen sind, mit der Gesammtheit des Geschaffenen. „Es war sehr gut" alles, was Gott geschaffen, auch darin, daß die verschiedenen Geschöpfe mit einander in vollkommener Übereinstimmung, zu einem in sich harmonischen Ganzen

zusammentraten. „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei", insofern das endliche Geschöpf seinem Wesen nach nicht bloßes vereinzeltes Subject, sondern ein Glied einer Gemeinschaft sein soll. Daher hat der Ausdruck טוב auch die Bedeutung von καλος, gratus, jucundus, suavis; ich lege einem Gegenstand in Beziehung auf mich diese Eigenschaft bei, insofern er mit meinem eigenthümlichen Dasein in Einklang ist, insofern ich mich in ihm wieder finde, mich bei demselben heimisch fühle, durch denselben in meinem Lebenskreise reicher, in meiner Lebensthätigkeit gefördert werde. Wahrhaft gut ist für mich also dasjenige, was zur Erreichung meiner von Gott gewollten wahren Vollkommenheit beiträgt, also in letzter Stufe diese Vollkommenheit selbst. Das bloße Natursein hat nun das Gute in sich als nothwendiges Gesetz und kann nicht anders; das vernünftige Geschöpf dagegen hat es in sich als vernünftiges Bewußtsein, als freies Gesetz, als Gebot, und es kann auch anders. Bei dem Natursein vollbringt der Zweck sich selbst, bei dem vernünftigen Geschöpf nur durch dessen freien Willen. Die Naturdinge sind an sich ein Bild Gottes; der Mensch aber ist zum Bilde Gottes geschaffen, hat dies als einen durch freies Thun zu erreichenden Zweck, als vernünftige Aufgabe vor sich.

Alles Gute ist für etwas Seiendes gut, und ist als solches für dasselbe, insofern es diesem irgendwie zu eigen wird, ein Gut. Ein rechtes Gut kann nur sein, was an sich wahrhaft gut, also göttlich ist; alle wahren Güter sind von Gott (Jac. 1, 17) und führen zu Gott. Die Idee des höchsten Gutes haben wir hier vorläufig nur formal zu bestimmen. Es kann nicht einer Seite des menschlichen Seins ausschließlich angehören, sondern muß in der Vollendung seines Gesammtlebens bestehen, kann darum aber auch nicht nur die Vollkommenheit des Einzelwesens als solchen sein, sondern nur als eines lebendigen Gliedes an dem lebendigen Ganzen. Das höchste Gut ist auch nicht ein bloß beziehungsweise Höheres neben vielen andern minder hohen Gütern, sonst würde die Zusammenfassung jenes mit diesen noch etwas Höheres sein, sondern alle Güter überhaupt, insofern sie dies wahrhaft sind, können nur einzelne Bestandtheile des höchsten Gutes sein; und darin eben, daß etwas, was ich zu erreichen strebe, was mir also als ein Gut erscheint, geeignet ist, eine Offenbarung oder ein Bestandtheil des höchsten Gutes zu sein, liegt die Bekundung, daß es ein wirkliches Gut und nicht bloß ein Scheingut sei. Alles, was der Mensch erreichen will, erscheint ihm als ein Gut, und was er abwehren will, als ein Übel, und die Vernünftigkeit besteht darin, daß er nicht das scheinbar Gute, sondern das wirklich Gute erstrebt, und in dem einzelnen Guten das höchste Gut; und dieses Streben ist selbst

ein gutes. Das höchste Gut ist sonach, formal bestimmt, die höchste Vollkommenheit der vernünftigen Persönlichkeit, oder die vollkommene Darstellung der Ebenbildlichkeit Gottes, oder die vollkommene Übereinstimmung der Wirklichkeit des menschlichen Gesammtseins und Gesammtlebens mit der Idee oder mit dem Willen Gottes, — das alles sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Alles, was zu diesem höchsten Zweck hinführt, ist gut, was davon abführt, ist übel.

§. 52.

Insofern das vernünftige Geschöpf das Gute vernünftig, also mit Bewußtsein von dem guten Zweck und mit freiem Willen verwirklicht, ist es sittlich. Das Sittliche ist das Gute, insofern es durch den freien Willen des vernünftigen Geschöpfes verwirklicht wird; und in dieser Erscheinung des vernünftigen Lebens ist sowohl der Wille, als auch das Thun und der Zweck sittlich, und die wahre Sittlichkeit besteht in dem vollen Einklang dieser drei Momente. Sittlichkeit ist sonach das Leben des vernünftigen Wesens, welches mit bewußter Freiheit das Gute vollbringt, also den Einklang des Daseins wirkt, sowohl den Einklang des eignen Daseins des sittlichen Subjectes mit Gott, als auch und eben dadurch den Einklang desselben in sich und mit sich selbst und mit den übrigen Geschöpfen, insofern diese selbst in Einklang mit Gott sind. Die Sittlichkeit faßt daher zwei Seiten des vernünftigen Lebens in sich: einerseits bewahrt und entwickelt sie die rechtmäßige Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit des sittlichen Subjectes, läßt es nicht in Gott oder das All aufgehen oder verschwimmen, denn Einklang ist nur, wo Unterschiedenheit und Selbständigkeit des Unterschiedenen ist; — andererseits läßt sie diesen Unterschied nicht zum Gegensatz und Widerspruch werden, sondern erhält ihn in der Einheit, bildet ihn zum vernünftigen Einklang. Das Sittliche ist also das Schöne auf dem Gebiete der vernünftigen Freiheit, ist die vernünftig sich offenbarende Freiheit selbst. Vernünftig sein und sittlich sein ist auf dem Gebiete der Freiheit eins.

Das Sittlichsein verhält sich zum Gutsein der bloßen Naturdinge wie die bewußte Freiheit zur unbewußten Nothwendigkeit. Das Gutsein der Geschöpfe ist nicht ihr bloßes Sein, sondern ihr Leben, weil Gott, dessen Bild sie sind, Leben ist. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Das Gutsein der vernünftigen Geschöpfe ist also wesentlich

auch Leben, und in diesem Leben verwirklichet die Sittlichkeit das Gute. Nach dem Begriffe der Sittlichkeit, wie er sich uns hier ergeben, kann auch mit gutem Recht von einer Sittlichkeit **Gottes** geredet werden; die in der creatürlichen Sittlichkeit sich offenbarende Ebenbildlichkeit Gottes setzt diesen Gedanken selbst voraus; und die heilige Schrift spricht denselben ausdrücklich aus, und es ist kein Grund, von Gott diesen Ausdruck ganz zurückzuweisen. Gott ist **gut** (טוב) und **fromm** (ישר; 5 Mos. 32, 4; Ps. 25, 8); und es ist also ganz biblisch, wenn wir singen: „O Gott, du frommer Gott“. Gott als der schlechthin heilige Wille ist die vollkommene Sittlichkeit selbst, insofern sein ganzes Sein und Walten in vollkommener Übereinstimmung mit seinem Willen und seinem Wesen ist, und insofern er als die unendliche Gerechtigkeit und Liebe den Einklang des Lebens in der geschaffenen Welt setzt und erhält. Gottes Sittlichkeit ist seine Heiligkeit. Darum ist auch Gott das vollkommene Urbild und Vorbild alles Sittlichen. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (3 Mos. 11, 45); und es wird Gott auch Tugend, *ἀρετη*, im eigentlichen Sinne beigelegt (1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3). Der Mensch ist also nicht bloß im Allgemeinen darin sittlich, daß er Gottes Willen zum Gesetz seines Lebens, sondern bestimmter darin, daß er Gottes Sittlichkeit zu seinem Vorbild macht. Bei Gott ist alles Gute auch sittlich oder heilig; bei dem Geschöpf ist alles Sittliche zwar gut, aber nicht alles Gute auch sittlich.

Rothe setzt an dem gewöhnlichen Begriff des Sittlichen aus, daß man immer nur den Begriff des Sittlich-**Guten** aufstelle, nicht aber das Sittliche in dem mittleren Sinne fasse; der Begriff des Sittlichen müsse auch das Sittlich-Böse umfassen. Dies ist zwar nicht unrichtig; aber man darf jenen bestimmteren Begriff darum nicht als unangemessen zurückweisen; es ist doch ganz in der Ordnung, daß zunächst der Begriff auf die rechtmäßige Erscheinung seines Inhaltes bezogen wird, und die entgegengesetzte eben als unrechtmäßige Entartung gefaßt wird. Es wäre doch eine unbillige Anforderung, den Begriff des Vernünftigen so zu fassen, daß derselbe zugleich auch das Unvernünftige umfasse, den Begriff des Organismus so, daß er auch die Krankheit mit einschließe. Rothe's Vorwurf hat bei ihm nur darum ein größeres Gewicht, weil er das Böse nicht als **bloße** krankhafte Erscheinung, sondern als **nothwendigen** Durchgang der Entwickelung erklärt; in diesem Fall muß freilich das Böse in der Begriffsbestimmung des Sittlichen mit enthalten sein. — Rothe's Begriff des Sittlichen (s. oben S. 294) widerspricht übrigens selbst dieser Anforderung.

§. 53.

Die Sittlichkeit als die freie Verwirklichung des Guten bewegt sich zwar wesentlich in dem Gebiete des Willens, aber da dieser Wille ein vernünftiger ist, der Ausdruck eines Bewußtseins und einer Liebe zu dem in dem Bewußtsein Enthaltenen ist, so umfaßt die Sittlichkeit das ganze Leben und Wesen des Geistes nach allen seinen Erscheinungsformen, als Erkennen, Fühlen und Wollen. Das sittliche Erkennen ist der Glaube, sowohl der religiöse, als überhaupt der vernünftige Glaube; das sittliche Gefühl ist das Wohlgefallen am Guten, die Liebe zu demselben, und nach der andern Seite das Mißfallen am Nichtguten; das sittliche Wollen ist das Streben nach der Verwirklichung des Guten. Die Sitttlichkeit selbst aber ist nicht eins dieser drei, sondern immer und nothwendig die Einheit der drei Seiten des menschlichen Geistes.

Die drei Seiten des menschlichen Geisteslebens, Erkennen, Fühlen, Wollen, sind alle ein Ausdruck der Einigung des einzelnen Subjectes mit dem gegenständlichen Sein, überhaupt mit dem All, in höchster Stufe mit Gott. Das Subject selbst wird sich auch selbst zum Gegenstand, und kommt in dieser seiner Selbstgegenüberstellung erst zu seiner Wahrheit. Das bloße Einzelsein des Subjects ist an sich vom Übel, ist das Gegentheil des wahren Daseins und Lebens, ist das Zerfallen des Lebens, der Tod, die Auflösung des einheitlichen Gesammtlebens in seine gleichgiltig neben einander bestehenden Atome. Das Einzelwesen ist in seiner Wahrheit nur, insofern es in Einheit tritt mit dem All. Diese Einheit ist nicht eine Vernichtung, sondern eine Bewahrung, eine Anerkennung des Einzelwesens in dem All als dessen organisch eingefügtes Glied, eine wechselseitige Lebensbeziehung, Einheit in der Unterschiedenheit; und dies eben ist das Wesen des Lebens, daß das einzelne Dasein wie die Gesammtheit in allen Theilen sich auf einander beziehen, und daß in dieser Beziehung das einzelne als Glied ebenso eins ist mit dem Ganzen, wie ein selbständiges Sein für sich.

Im Erkennen bezieht der Mensch das Object auf sich, nimmt es ideell nach seinem Begriff in sich auf; im Gefühl bezieht sich das Subject in dieser ideellen Aneignung auf sich selbst, faßt das Angeeignete als in Übereinstimmung oder in Widerspruch mit dem eignen Sein und Wesen, — also im Wohlgefallen oder Mißfallen; — im Wollen bezieht sich das Subject thätig, bestimmend auf das mit Wohlgefallen oder Mißfallen aufgenommene Object; der Wille ruht also auf dem Gefühl, wie dieses auf dem Erkennen, obgleich letzteres ein dunkles, halbbewußtes sein kann.

In jeder dieser drei Beziehungen kann der Geist mehr oder weniger frei oder unfrei sein; und insofern er sich dabei frei verhält, ist er auch sittlich. Erkennen und Fühlen sind allerdings zunächst unfrei, sie drängen sich dem sich dabei wesentlich passiv verhaltenden Menschen ohne dessen freiwillige Thätigkeit unwillkürlich auf, und insoweit dies gilt, sind beide noch außersittlich; sie treten aber auf das sittliche Gebiet, sobald sie als frei gewollte erscheinen, und das ist ihre höhere, vernünftige Gestalt. Das Erkennen ist sittlich, wenn ich vernünftig erkennen will, d. h. wenn ich nicht das einzelne Sein, weder das gegenständliche noch das eigne, für sich, als in seiner Vereinzelung auf sich selbst beruhendes, sondern darüber hinausgehend es in seinem göttlichen Grunde erfasse, wenn ich also alles individuelle Sein anknüpfe an das unendliche Sein und Leben Gottes, und so das Seiende als ein einiges von Gott gesetztes erfasse. Dieses Hinausgehen über das Einzeldasein ist nicht ein unfreies; das Object selbst zwingt mich nicht dazu, hält mich vielmehr bei seiner unmittelbaren Wirklichkeit fest, sondern mein vernünftiges Wesen führt mich dazu, darüber hinausgehen zu wollen. Sittlich wird das Erkennen dadurch, daß es ein frommes Bewußtsein wird, religiösen Charakter annimmt; und dieses fromme Anknüpfen des Endlichen an das Unendliche ist der Glaube, der seinem Grundwesen nach religiös ist. Kein Glaube kann durch irgend eine Beweisführung erzwungen werden; er ist und bleibt in allen seinen Gestalten etwas Freiwilliges. Ohne diese Willigkeit, das Göttliche in dem endlichen Einzeldasein zu finden und anzuerkennen, giebt es keine Erkenntniß Gottes, also keine wirkliche Vernünftigkeit des Erkennens. Der Glaube ist zwar wesentlich religiös, durchströmt aber mit seiner sittlichen Macht von jenem Quell aus das Gesammtgebiet des vernünftigen Erkennens, dasselbe befruchtend. Kraft dieses Glaubens habe ich das Vertrauen an die Wahrhaftigkeit des Daseins, das Vertrauen, daß ich die Wahrheit finden könne, daß die Gesetze meines Denkens, die Eindrücke der Außenwelt nicht in sich unwahr und täuschend sind, daß innere Gesetzmäßigkeit, göttliche Ordnung, also Vernünftigkeit in dem Dasein waltet, also daß ich auf diese Ordnung und Gesetzmäßigkeit rechnen könne. Ohne einen solchen sittlichen Glauben, ohne ein solches, auf keinen Demonstrationen ruhendes Vertrauen gäbe es kein Erkennen, keine Möglichkeit eines geistigen Lebens überhaupt. Ohne dieses Vertrauen müßten wir in jedem Trunk Wasser, in jedem Bissen Brot tödtliches Gift fürchten, bei jedem Schritt erwarten, daß der Boden unter unsern Füßen weicht. Zweifelsucht setzt Verderbniß voraus; der eigentliche Skepticismus ist wie die Sophistik eine unsittliche Zersetzung des vernünftigen Erkennens; die geistige Welt und die Natur zerfallen ihm in todte Atome.

Insofern das Gefühl nur ein unmittelbares Bewußtsein von einem so oder so Erregtsein des Subjectes ist, ist es noch außersittlich, weil unfrei. Vernünftig und sittlich wird das Gefühl durch die Freiheit auf Grund des religiösen Bewußtseins, wenn ich mich durch die endlichen Dinge nicht schlechthin passiv bestimmen lasse, sondern alle Gefühlsbestimmungen unter die Macht des Glaubens, des religiösen Bewußtseins stelle, wenn ich also zu der Stufe der Freiheit mich erhebe, daß ich Wohlgefallen nur an dem habe, was Gott wohlgefällig ist, und Mißfallen nur an dem Gottwidrigen, daß meine Liebe zu endlichen Wesen nur in der Liebe zu Gott ruht.

Der Wille, das eigenste Bereich des Sittlichen, ist an sich auch noch nicht sittlich, sondern muß es erst werden. Der freie Wille, im Unterschied von dem unfreien Triebe des Thieres ist zunächst noch inhaltslos, nur negativ bestimmt, erst die Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit des Sittlichen. Zum wirklich freien, also sittlichen Willen wird er erst durch die Beziehung auf den Glauben, dadurch, daß er nicht mehr bloß individueller, durch das bloße Einzelsein des Subjectes bestimmter Wille ist, — als solcher ist er eben noch unvernünftig, thierisch, — sondern daß er einen Glaubensinhalt in sich aufnimmt, sich bestimmen läßt durch das Gottesbewußtsein und die Gottesliebe, daß er darin über das bloß Individuelle hinausgeht, sein Streben auf den vernünftigen Glauben an das Unendliche gründet. Dies ist eine so durchgreifende Bedingung des sittlichen Willens, daß selbst der böse Wille, der eben auch in das Gebiet des Sittlichen gehört, durch jenen Glauben bedingt ist, indem er eine Auflehnung gegen das Gottesbewußtsein ist. Wenn wir das Moment des Glaubens, also die Vernünftigkeit, ganz hinweg denken, so kann auch von bösem Willen im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein; „die Teufel glauben's auch", daß Gott sei „und zittern" (Jac. 2, 19); der Grad der sittlichen Schuld im strengsten Sinne hängt ab von dem Grad der Erkenntniß Gottes. Sittlich gut ist also der Wille, wenn er aus dem Glauben kommt, auf Grund des Gottesbewußtseins und der Gottesliebe das Gott Wohlgefällige zu verwirklichen strebt, — sittlich böse, wenn er trotz des Gottesbewußtseins das Gottwidrige erstrebt, das Einzelsein, zunächst das eigne, loszulösen sucht von der Einheit mit Gott. Die Sittlichkeit überhaupt hat also zwar in dem Willen ihr wesentliches Gebiet, umfaßt aber als damit innerlich zusammenhängend auch das des Erkennens und Fühlens.

§. 54.

Die Sittlichkeit bezieht sich nie bloß auf das einzelne sittliche Subject, sondern immer zugleich auch auf Gott und auf die Gesammtheit

der vernünftigen Wesen, deren wahres Gesammtleben eben durch das sittliche Verhalten der Einzelnen bedingt ist. Auch bei dem einzelnen Subject ist die Sittlichkeit nicht eine Reihe von einzelnen sittlichen Punkten, sondern ein stetig zusammenhängendes Leben; denn der vernünftige Geist ist an sich nicht bloßes Dasein, nicht bloße Punktreihe, sondern stetiges Leben, und jeder Augenblick des sittlichen Lebens ist entweder im Einklang oder im Widerspruch mit dem sittlichen Zweck, entweder gut oder böse. Es giebt in dem ganzen Leben des Menschen keinen sittlich gleichgiltigen Augenblick oder Zustand. Zwischen Leben und Tod giebt es im Gebiete des Sittlichen keinen Zwischenzustand.

Wie schon in der Natur kein einzelnes Leben schlechthin für sich, abgelöst von der übrigen Natur besteht, sondern in steter Wechselbeziehung zu derselben ist, so und noch viel lebendiger ist diese Wechselbeziehung im Gebiete des vernünftigen Geistes. Eine bloß individuelle Moral ist an sich unsittlich. Das sittliche Leben ist ein stetiges organisches Leben nach außen wie in dem Subject selbst. Der Mensch ist Gottes Ebenbild nur, insofern er diese Ebenbildlichkeit lebt, denn Gott ist Leben. Jedes Leben aber ist ein stetiges; eine wirkliche Unterbrechung ist dessen Vernichtung, ist der Tod. Schlummer ist nur ein durch das Gebundensein des Geistes an die Natur bedingter Wechsel der Lebenserscheinung, nicht wirkliche Unterbrechung. Der Geist schläft nicht; auch der schlummernde Geist ist sittlich, kann heilig sein und unrein. Des Heiligen Seele kann nichts Unheiliges träumen; — und der Traum ist ein unwillkommener Spiegel eines unreinen Herzens. Jede Meinung von sittlich gleichgiltigen Lebensmomenten ist widersittlich. Sittlicher Stumpfsinn ist an sich schon böse. Giebt es in dem wirklichen natürlichen Leben des Menschen Mittelzustände zwischen Leben und Tod, wie die Ohnmacht, so ist das schon darum ein Zustand des Verderbens, weil der Tod es ist. Die Sittlichkeit ist die Gesundheit des vernünftigen Geistes; jede Hemmung der Gesundheit aber ist Krankheit. Gottes Wille ist ein beständig geltender; und es ist schlechterdings nichts denkbar, was demselben nicht entweder entspräche oder ihm zuwider wäre.

II. Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion.

§. 55.

Das religiöse Bewußtsein, welches das Bedingtsein unseres Seins und Lebens durch Gott ausspricht und als Gesinnung die Frömmigkeit ist, ist mit der Sittlichkeit nothwendig und eng verbunden, so daß keins ohne das andere überhaupt nur möglich ist. Aber sie sind nicht dasselbe. Religion und Sittlichkeit setzen beide den Menschen in Beziehung zu Gott. In der Religion aber verhält sich der Mensch mehr empfangend, passiv, läßt das Göttliche in sich walten; in der Sittlichkeit verhält sich der Mensch mehr selbstthätig, läßt von sich aus das Gottentsprechende ausgehen. In der Religion erhebt sich der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott; in der Sittlichkeit bekundet der Mensch diese Gemeinschaft durch das Herausbilden des göttlichen Bildes an sich und an der äußeren Welt. Dort wendet sich der Mensch von der creatürlichen Einzelheit und Vielheit zu dem einigen Mittelpunkt des Lebens; hier wendet sich der Mensch aus diesem göttlichen Lebenscentrum, sein Eingegangensein in dasselbe bekundend, thätig nach dem creatürlichen Umkreis, aus der Einheit zur Vielheit, um jene in dieser zu offenbaren. Beide entsprechen der doppelten Lebensströmung in jedem natürlichen Organismus, beide sind also zwei untrennbar vereinigte Seiten eines und desselben geistigen Lebens, und selbst der Anfang desselben hat beides schon in sich vereinigt. Jedes der beiden, wenn es einseitig für sich festgehalten wird, schlägt nothwendig in sein grades Gegentheil um, die Religion in pantheistische Mystik, die Sittlichkeit in atheistische Selbstanbetung. In der Religion und in der Sittlichkeit verherrlichet sich Gott, wie in seiner Schöpfung, in der Religion für den Menschen und an dem Menschen, in der Sittlichkeit durch den Menschen; und indem der sittliche Mensch Gottes Willen in der Welt und für dieselbe vollbringt, vollendet er Gottes Willen in Beziehung auf seine Schöpfung, und das freie sittliche Thun des Menschen ist die von Gott gewollte Fortsetzung und Vollendung des Schöpfungswerkes.

Das Bewußtsein, daß ich als Einzelwesen nicht ein schlechthin selbständiges und unabhängiges Bestehen und Recht habe, auch nicht bloß von andern endlichen Mächten abhängig bin, sondern von einem unend-

lichen, göttlichen Urgrunde, ist ein religiöses; und das auf Grund dieses Bewußtseins sich entwickelnde geistige Leben ist das religiöse Leben. Insofern es aber Gesinnung ist, d. h. in dem Gefühl der Liebe zu Gott und in dem daraus hervorgehenden Willen sich ausspricht, ist es Frömmigkeit, in welcher dasselbe unmittelbar in die Sittlichkeit übergeht. Ein frommes Leben ist an und für sich schon ein sittliches, und die Sittlichkeit die praktische Bekundung der Frömmigkeit. Religion und Sittlichkeit hängen also aufs engste und untrennbar zusammen; da die Sittlichkeit auf der Anerkennung ruht, daß alles Daseins Bestimmtheit oder Bestimmung das Gute ist, diese Anerkennung aber, selbst in seiner rohesten Form, eine religiöse ist, indem das Gute nur einen Sinn hat als göttliche Zweckbestimmung der Schöpfung: so ist Sittlichkeit ohne Religion unmöglich, und ihr Wesen steigt und fällt mit der Höhe und Wahrheit des religiösen Bewußtseins. Der Verächter der Religion ist auch unsittlich, und der Unsittliche auch in entsprechendem Grade irreligiös; alle Unsittlichkeit ist Gottesverachtung, weil Verachtung des Guten als des Göttlichen. Da nun andrerseits die Religion ein gläubiges, also freies, liebendes Anerkennen des Göttlichen ist, und den Menschen mit dem Göttlichen in Lebensbeziehung setzt, so ist alle Religion auch an sich sittlich, und Religion ohne Sittlichkeit undenkbar.

Also: alles Sittliche ist religiös, alles Religiöse ist sittlich; und doch ist beides nicht dasselbe; jedes religiöse Leben schließt in sich einen sittlichen Willen, und jedes Sittliche schließt in sich ein religiöses Element, setzt religiösen Glauben voraus. „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen" (Hebr. 11, 6.). Das scheint ein Widerspruch zu sein, der sich nur durch die völlige Einerleisetzung der Religion und der Sittlichkeit zu lösen scheint. Aber was unlösbar verbunden ist, wie Wärme und Licht bei dem Sonnenstrahl, ist darum noch nicht dasselbe. In dem religiös-sittlichen Leben sind zwei Dinge immer vereinigt: die Einzelpersönlichkeit als ein beziehungsweise selbständiges und berechtigtes Sein, und die Anerkennung Gottes als des unbedingten Grundes meines ganzen Seins und Lebens, also ein Bejahen und ein beziehungsweises Verneinen des eigenen Einzelseins, ein actives und ein passives Element. Beides hat seine Wahrheit und sein Recht; beide fordern einander, und jedes einzeln für sich wäre unwahr; beide müssen in Einklang und Einheit sein. Die passive Seite, das Hervorheben des göttlichen Seins, welchem gegenüber das Einzelsein zurücktritt, nur als bedingt, als abhängig erscheint, ist die religiöse Seite des geistigen Lebens; — die active Seite, also das Hervorheben des Persönlichen, kraft dessen der Mensch als ein selbstthätiger erscheint, mit der Aufgabe, als freie Persönlichkeit die Schöpfung

Gottes auf geistigem Gebiete weiter zu führen, ist die sittliche Seite. Das religiöse Leben ist centripedal, das sittliche als ein von dem Mittelpunkt ausstrahlendes, ist centrifugal; — jenes gleicht in dem geistigen Leben der Thätigkeit der Venen, dieses der der Arterien, welche das in den Lungen gekräftigte, vom Herzen ausströmende Blut ernährend und lebenschaffend in den Körper verbreiten und sich peripherisch verästeln, während die Venen aus der Verästelung wieder zur Einheit zurückstreben. Dem entsprechend sind auch die einzelnen Äußerungen des sittlichen Lebens mannichfaltiger als die Erscheinungen des nach dem geistigen Mittelpunkt hinstrebenden religiösen Lebens. Die Frömmigkeit drängt daher von selbst zur Gemeinschaft der frommen Lebensäußerung, zum gemeinsamen Gottesdienst; in der Sittlichkeit tritt die Person mehr in ihrer besondern und selbständigen Eigenthümlichkeit in den Vordergrund; im Gebiete der Sittlichkeit ruht die sittliche Gemeinschaft mehr auf den sittlichen Personen, in dem der Frömmigkeit ruht die fromme Persönlichkeit mehr auf der frommen Gemeinschaft und dem in ihr lebenden Geiste. In dem sittlichen Gebiet spricht Christus zu der einzelnen Person: „gehe hin, und thue desgleichen;" in dem religiösen sagt er: „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen."

Das religiöse Leben ist nur dann wahr, wenn es zugleich auch sittlich ist, den Menschen nicht in pantheistisch-mystischer Weise in Gott verschwimmen und aufgehen läßt; das einseitig religiöse Leben mit Zurückstellung des Sittlichen verliert sich nothwendig in dieses quietistische Aufgeben der Persönlichkeit, in mystischen Akosmismus. Das sittliche Leben ist nur dann wahr, wenn es zugleich auch religiös ist, wenn der Mensch nicht als ein schlechthin von Gott unabhängiger, vereinzelter Geist mit eigner unbedingter Vollmacht lebt und wirkt; es ist also im Unterschied von der Religion wesentlich eine Bethätigung der Freiheit. Das einseitig sittliche Leben, d. h. der Versuch, ohne Religion die persönliche Freiheit zu bethätigen, führt zu der Umkehr des sittlich-religiösen Lebens, zu dem Stolz der Persönlichkeit als einer schlechthin unabhängigen, souverainen, zur gotteslengnerischen Vergötterung des Geschöpfes, und praktisch zur Lossagung von aller über den individuellen Genuß hinausgehenden Verbindlichkeit. Das sittliche Leben ist daher nur dann wahr und gut, wenn die Bethätigung der Freiheit und Selbständigkeit der Person eine vernünftige, also wesentlich auch eine religiöse ist, und es wird, sobald es jene Freiheit als eine unbedingte, von Gott gelöste behauptet, zum sittlich-Bösen.

Frömmigkeit und Sittlichkeit bedingen also einander gegenseitig, entwickeln sich schlechterdings nur mit einander. Erster Anfang des religiös-sittlichen Lebens ist zwar insofern das religiöse Moment, als alle

Religion auf einer Offenbarung Gottes an den Menschen, also auf einem Empfangen ruht, und nicht auf einem Selbstschaffen; aber diese Offenbarung ist doch nur dann mein eigen, der Inhalt meines religiösen Geistes, wenn ich sie im Glauben aufnehme, und dieses Aufnehmen ist ein freies, ist ein sittliches Thun. Also auch der erste Keim des vernünftigen, des sittlich-religiösen Lebens hat beide Seiten desselben in unmittelbarer und nothwendiger Vereinigung, also daß man wohl logisch, aber nicht in Wirklichkeit von einem Früher und Später des Einen oder des Andern sprechen kann. Erscheint dies dem Verstande geheimnißvoll, so ist dieses Geheimnißvolle das Wesen alles und jedes Lebensanfangs; und so wenig wir den Anfang des menschlichen natürlichen Lebens darum leugnen dürfen, weil er schlechthin verborgen und geheim ist, und man weder sagen kann, daß das materielle Sein desselben früher sei als seine geistige Lebenskraft, noch das Umgekehrte, so wenig kann man das Geheimniß des Anfangs des religiös-sittlichen Lebens dadurch auflösen wollen, daß man dieses oder jenes Moment als das erste und grundlegende erklärt. Die sich aus dem Keim entwickelnde Pflanze wächst fast gleichzeitig nach oben und nach unten; die Pflanze, welche schlecht wurzelt, verdorrt, und die, welche nicht nach oben wachsen kann, verfault; das Wurzeltreiben entspricht der Religion, das Entfalten zur Krone der Sittlichkeit. Auch bei der weiteren Entwickelung des vernünftigen Lebens sind immer beide Seiten vereinigt, und in der wirklichen Einheit und Harmonie derselben beruht die geistige Gesundheit des Menschen. Ich bin religiös, insofern ich anerkenne, daß Gott der unbedingte Grund meines Seins und meines sittlichen Lebens ist, — sittlich, insofern ich durch mein freies Leben thatsächlich anerkenne, daß Gott für mich schlechthin bestimmend ist, daß ich der freie Vollstrecker des göttlichen Willens bin. In der Religion ist Gott für mich, im Sittlichen bin ich für Gott; in jener ist Gott mir offenbar, in dieser ist Gott in mir und durch mich offenbar. „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir" (Gal. 2, 20), das ist das Wesen christlicher Sittlichkeit. „Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder," (Röm. 8, 14), d. h. die Religion ist die Kraft der Sittlichkeit, und diese die thatsächliche Lebensoffenbarung der Religion und damit der Gotteskindschaft. „Fürchte Gott und halte seine Gebote," das ist die „Hauptsumma aller Lehre," (Pred. 12, 13); die Gottesfurcht ist so der sittlichen Weisheit Grund und Anfang; und „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten" (1 Joh. 5, 3). Nach der durchgängigen biblischen Auffassung ist Religion und Sittlichkeit schlechthin vereinigt; und Luther drückt dies treffend im Katechismus so aus: „wir sollen Gott fürchten und lieben, daß u. s. w."; in der Gottesfurcht ist das Halten der Gebote

selbst schon enthalten, und sie ist selbst ein Sittliches, wie es schon in dem Sollen ausgedrückt ist.

Die Verherrlichung Gottes in Religion und Sittlichkeit ist die Vollendung seiner Verherrlichung in der Natur. In der Religion läßt Gott dem Menschen, der mit ihm in Lebensgemeinschaft tritt, seine Herrlichkeit schauen; in der Sittlichkeit läßt Gott die Menschen seine Herrlichkeit offenbar machen, läßt sie ihr Licht leuchten vor den Leuten, daß sie den Vater im Himmel preisen. Mit der Vollendung des Schaffens ist Gottes Willen in der Schöpfung noch nicht vollbracht. „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei," — aber gottgleich ist dieses Bild noch nicht in seinem unmittelbaren Dasein, sondern in seinem vernünftigen, sittlichen Leben. Gott schafft die Welt zum Zweck der vernünftigen Geschöpfe, damit für sie und durch sie sein Bild in der Welt offenbar werde, also zum Zweck der sittlichen Entwickelung. Darum ist die Sünde ein Verrath an Gott, ein Antasten seiner Ehre. Es handelt sich bei der Sittlichkeit nicht um des Menschen, sondern um Gottes Ehre; sie ist an sich ein Gottesdienst, und aller Gottesdienst ist eine sittliche That.

Abweichend von dieser Auffassung wird das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit in folgenden vier verschiedenen Weisen aufgefaßt:

1) Religion und Sittlichkeit sind ganz dasselbe. Bei der Durchführung dieser Ansicht wird nothwendig das Eine in das Andere aufgehoben. a) Die Sittlichkeit geht gänzlich auf in die Religion; — die Auffassung des quietistischen Mysticismus; der Mensch hat nichts zu thun als sich an Gott hinzugeben; und die Weisheit besteht nicht im Handeln, sondern grade im Verzichtleisten auf alles praktische Thun (Molinos, S. 209; Tauler, S. 172, vergl. S. 120). — b) Die Religion geht gänzlich auf in die Sittlichkeit. Die Sittlichkeit rein für sich ist die wahre Religion unmittelbar selbst; sittlich sein heißt fromm sein; außer der Tugend giebt es keine Frömmigkeit, die auch nicht etwa mit jener verbunden, sondern sie selbst ist; — die Auffassung des gewöhnlichen Indifferentismus und der Aufklärerei des 18. Jahrhunderts.

2) Religion und Sittlichkeit sind ihrem ganzen Wesen nach durchaus verschieden, also auch von einander ganz unabhängig; eins kann ohne das andere bestehen. Dies ist die Auffassung des Aristoteles, und aller naturalistischen Systeme der neueren Zeit. Sie wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß die verschiedenen Religionen auch ganz verschiedene sittliche Auffassungen erzeugt haben. — Annähernd an dieser Auffassung behauptet R. Rothe (I, S. 191 ff.) wenigstens eine überwiegende Unabhängigkeit beider Gebiete von einander. Sittlichkeit und Frömmigkeit seien zwar nicht vollständig verschieden, aber dennoch von einander

relativ unabhängig und selbständig. Beide haben zwar eine gewisse Beziehung zu einander, und es gebe keine Sittlichkeit, welche nicht in irgend einem Maße auch Frömmigkeit wäre, und beide haben dieselbe Wurzel, nämlich die Persönlichkeit, aber beide seien dennoch zwei selbständige Wurzelarme und einander völlig ebenbürtig; und das Bewußtsein von dieser relativen Selbständigkeit der Sittlichkeit gehöre zu den unveräußerlichen Errungenschaften der neueren Bildung, das Bewußtsein nämlich, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Sittlichen, ja selbst durch die Idee des Sittlichguten, näher durch die Idee der Menschenwürde und der Humanität bestimmt sein könne, — freilich nur relativ, — ohne zugleich durch die Idee Gottes bestimmt zu sein, und zwar so, daß es diese Idee des Sittlichen als eine für dasselbe nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitzt. Die Anerkennung dieses Bewußtseins sei von dem christlichen Ethiker bestimmt zu fordern. Das Mißverständniß, als ob Sittlichkeit nur auf der Grundlage der religiösen Beziehung möglich sei, würde sofort verschwinden, wenn man sich entschließen könnte, das Sittliche sensu medio und das Sittlich-Gute auseinander zu halten. Denn daß es ein Sittlich-Böses auf einem andern Fundament als dem religiösen geben könne, werde man gewiß nicht in Zweifel ziehen. Freilich wahrhaft verstanden oder begriffen könne die Idee des Sittlichen nicht werden ohne die Idee Gottes. — Die beiden letzten Gedanken heben die ganze Behauptung auf; denn um das Sittlich-Böse handelt es sich hierbei gar nicht, sondern um das Sittlich-Gute; und ist das etwa eine erlaubte Folgerung: weil das Böse ohne Religion sein kann, so kann auch das Gute ohne Religion bestehen? — Giebt R. aber zu, daß der Mensch ohne die Religion nur relativ, aber nicht wahrhaft sittlich-gut sein könne, so ist damit auch zugegeben, daß die Sittlichkeit eben nicht etwas neben der Religion in selbständiger Unabhängigkeit Bestehendes ist, und jene unabhängig von dieser angenommenen Sittlichkeit ist dann bloßer Schein.

3) Die Religion ist das Erste, der Grund, auch der Zeitfolge nach, die Sittlichkeit erst das Zweite, die Folge. Dies ist die gewöhnlichste, auch kirchliche Auffassung, und ist in Beziehung auf die christliche Sittlichkeit auch zweifellos richtig, weil es sich hier um ein Erlöstwerden von einem vorausgesetzten unsittlichen Zustand handelt, wobei das religiöse Moment jedenfalls den Punkt der Umkehr bildet, von welchem aus das sittliche Wollen überhaupt erst wieder frei wird. Wo aber das sittliche Leben nicht erst eine geistliche Wiedergeburt voraussetzt, da ist kein religiöses Leben in irgend einem Punkte denkbar, wo es nicht an und für sich schon das sittliche Moment in sich trüge, so daß wenigstens nicht eine zeitliche Folge zugegeben werden kann.

4) Die Sittlichkeit ist das Erste, der Grund, die Religion aber, auch der Zeitfolge nach, ist das Zweite, die Folge; das sittliche Bewußtsein der praktischen Vernunft ist erst der Boden, auf welchem das Gottesbewußtsein erwächst; so die Kantische Schule, und zum Theil der Rationalismus. Diese Auffassung fällt in der praktischen Anwendung großentheils mit der Aufzehrung des Religiösen in das Sittliche zusammen. Man stützt sich allenfalls wohl auf Joh. 7, 17: „So Jemand will deß Willen thun u. s. w.", — aber da handelt es sich nicht um religiöses Bewußtsein überhaupt, sondern um die Anerkennung Christi als des Gottgesandten. Wer aber den Willen Gottes thun will, muß schon ein Bewußtsein von Gott haben.

III. Wissenschaftliche Gliederung der Sittenlehre.

§. 56.

Die Gliederung der Sittenlehre in Güter-, Tugend- und Pflichten-Lehre entspricht dem Wesen dieser Wissenschaft nicht, weil dies nicht verschiedene Theile des Ganzen, sondern nur verschiedenartige Betrachtungsweisen derselben Sache sind, die aber so eng mit einander verflochten sind, daß bei jener Gliederung theils eine unnatürliche Zerreißung des Stoffs, theils mehrfache Wiederholungen derselben Sache unvermeidlich sind. Die verschiedenartigen Gliederungen dieser Wissenschaft als bloßer Tugend- oder Pflichten- oder Güterlehre nach den verschiedenen Klassen von Tugenden, Pflichten und Gütern erschöpfen den nothwendigen Stoff nicht, und müssen daher sehr wesentliche andere ethische Betrachtungen in die Einleitung oder in eine nebensächliche Stellung verweisen.

Unter den verschiedenen Gliederungen der Sittenlehre ragt in neuerer Zeit die oben erwähnte, von Schleiermacher, (aber nur in der philosophischen Ethik), und Rothe aufgenommene hervor (S. 287. 294). Das Wesen dieser Theilung ruht bei beiden in dem Gedanken des Wirkens der Vernunft auf die Natur, worin die Sittlichkeit bestehen soll. Das Ziel dieses Wirkens, das wirkliche Einssein von Natur und Vernunft, ist das Gut; die dieses Gut hervorbringende Kraft der Vernunft ist die Tugend; die Verfahrungsweise, dasselbe hervorzubringen, die Richtung des Handelns auf dasselbe ist die Pflicht.[1]) Sehen wir von dem, bei Rothe nur noch

[1]) Schleierm. Syst. S. 71 ff.; Grundlinien, 1803, S. 175 ff.; Üb. d. Begriff des höchsten Gutes, WW. III, 2, 447 ff.

schroffer auftretenden Gedanken des Gutes als des Einsseins der (materiellen) Natur und der Vernunft ab, welcher auf eine christliche Sittenlehre ganz unanwendbar ist, so hat jene Unterscheidung allerdings auch für die christliche Ethik Geltung; (auch Schwarz theilt diese in Pflichten-, Tugend- und Güterlehre). Wenn Christus sagt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles (die zeitlichen Güter) zufallen", Mt. 6, 33; so sind darin das höchste Gut und die einzelnen Güter, die Pflicht und die Tugend angegeben, letztere jedenfalls in der „Gerechtigkeit" mitenthalten, wenn diese auch noch etwas mehr wäre als jene. Es ist ein Unterschied zwischen dem zu erringenden Ziel, dem Wege oder der Bewegung dahin, und der diese Bewegung bedingenden Kraft des sittlichen Subjectes. Indeß folgt daraus noch nicht, daß die ganze Sittenlehre hiernach, und zwar ausschließlich, gegliedert werden müsse. Am leichtesten ließe sich der Gegensatz von Pflichten und Gütern durchführen, weil das wirkende Handeln und das gewirkte Sein sich scharf von einander unterscheiden. Aber auch hier schon tritt das Bedenken auf, daß das wahre Gut, also jedenfalls auch die Glückseligkeit, wie Aristoteles sehr richtig bemerkt (S. 75), nicht ruhendes Sein, sondern Thätigkeit ist; jede Thätigkeit muß als vernünftige aber Ausdruck einer sittlichen Idee, Bekundung einer Pflicht sein; so daß wir auf den zunächst seltsam erscheinenden Gedanken kommen, das pflichtmäßige Handeln gehört mit zum Sein und Wesen des Gutes, ist nach einer Seite hin selbst ein Gut. Familie, Staat, Kirche, sind Güter; aber alle diese werden nicht bloß durch pflichtmäßiges Handeln bedingt, sondern sind selbst ein rein sittliches *Leben*, bestehen im eigentlichen Sinne in einer Gesammtheit von sittlichen Handlungen, obgleich sie nicht *bloß* darin bestehen. Man denke diese Handlungen hinweg, und es giebt weder Familie, noch Staat, noch Kirche; dies sind nicht bloße Räume, in denen sich das sittliche Handeln bewegt, sondern sie werden durch dieses selbst stetig erzeugt und sind ohne dasselbe *gar* nicht, wie der Feuerkreis einer geschwungenen Kohle nicht ein Sein für sich ist, sondern allein durch die Bewegung besteht. Daher die sichtliche Verlegenheit jener Ethiker, wo sie die Familien-Staatspflichten u. s. w. behandeln sollen, ob in der Pflichten- oder in der Güterlehre. — Mißlicher noch wird die Sache bei der Tugendlehre. Daß die Tugend an sich ein Gut sei, weil durch sittliches Streben zu erringen, leuchtet sofort ein, und wird auch von Schleierm. anerkannt (Werke, III, 2, 459); auch in dem erwähnten Ausspruch Christi erscheint die Gerechtigkeit als Ziel des Trachtens, als Bestandtheil des Wesens des Reiches Gottes, also als Gut (vergl. Phil. 4, 8); nach Tugend *strebt* man, Tugenden *besitzt* man; jeder Besitz aber ist ein Gut. Da die Güter

nun doch nicht bloß gegenständliche sein sollen, wie ja das höchste Gut der Christen, der Besitz des Reiches Gottes, nicht mit äußerlichen Geberden kommt, sondern ein rein Innerliches ist (Luc. 17, 20. 21), so ist die Tugend offenbar ein Gut; wie ja das Reich Gottes „bestehet in Kraft“ (1 Cor. 4, 20), also seinem Wesen nach die Tugend in sich schließt. Die Güterlehre kann also gar nicht behandelt werden, ohne die Tugenden mit zu behandeln. Andrerseits ist eine bloß ruhende Kraft in Wirklichkeit nichts; die Wirklichkeit der Kraft ist ihre Äußerung, die Wirklichkeit der Tugend ist das sittliche Handeln, also die Pflichterfüllung. Man kann daher gar nicht von den Tugenden reden, ohne die Pflichten alle schon mitzubehandeln, und umgekehrt. — Jene Gliederung ist also nur so lange möglich, als man sich ganz im Allgemeinen hält und nicht auf das Besondere eingeht. Jedenfalls aber kann man nicht mit der Güterlehre beginnen, denn jedes sittliche Gut setzt ein sittliches Thun schon voraus, also Tugend und Pflicht.

Schleiermacher und Rothe erkennen an, daß jene drei Punkte nicht wirklich verschiedene Theile, sondern nur eine dreifache Betrachtungsweise derselben Sache seien, jedoch so, daß in jedem der drei die andern beiden zwar nicht ausdrücklich, aber doch implicite schon mit gegeben seien. Sowohl die Güterlehre, als auch die Tugend- und die Pflichtenlehre, sagt Schleierm., sind, vollständig ausgeführt, jede für sich die ganze Sittenlehre (S. 76 ff.). Die wirkliche Theilung ist also doch nur durchzuführen, wenn jeder Theil willkürlich nicht vollständig ausgeführt wird. Nicht jedes einzelne Gut, sagt Rothe, entspringt durch die Wirksamkeit einer einzelnen Tugend und durch die Erfüllung einer einzelnen Pflicht, sondern kein einziges kommt anders zu Stande als durch die Wirksamkeit aller Tugenden und durch die Erfüllung aller Pflichten; und jede einzelne Tugend wirkt zur Verwirklichung aller Güter und ist bedingt durch die Erfüllung aller Pflichten, und jede einzelne Tugend wirket wieder zu jeder pflichtmäßigen Handlungsweise mit (I, 202). — Abgesehen davon, daß die letzteren Behauptungen zu weit greifen, und z. B. die Familie als ein Gut oft auch wohl bestehen kann ohne die Tugend der Tapferkeit, des Fleißes u. dgl., daß die Tugend der Tapferkeit bestehen kann ohne die Erfüllung der Familienpflichten u. dgl., — so ist doch leicht ersichtlich, daß wenn einer der drei Theile wirklich und vollständig, nicht bloß im Allgemeinen, durchgeführt wird, für die beiden andern Theile außer einigen allgemeinen Betrachtungen nichts übrig bleibt. Die Familie, z. B. ist nur insofern ein Gnt, als sie die Familienliebe zu ihrem Wesen hat, und Rothe entwickelt die Familienliebe auch wirklich in der Güterlehre; was bleibt nun, wenn man nicht den Stoff willkürlich und gewaltsam zerreißt, für

die Tugend- und Pflichtenlehre noch zu sagen? Die auffallende Dürftigkeit der Ausführung der Pflichtenlehre bei Schleierm. zeigt schon das Mißliche der Gliederung. Rothe gewinnt für die Pflichtenlehre nur dadurch einen reicheren Inhalt, ja ausdrücklich nur ein Bedürfniß, daß darin, wie er sagt, auf die Sünde Rücksicht zu nehmen sei, so daß die Pflichtenlehre wesentlich als die Darstellung eines Kampfes erscheint. Aber dadurch wird die ganze Gliederung um ihre Grundlage gebracht; ohne die Sünde wäre eine Pflichtenlehre gar nicht möglich, während doch der Grund jener Theilung auf die Sünde gar nicht Rücksicht nimmt. Wenn Schleierm. im ersten Theil von der Keuschheit und Unkeuschheit spricht, bei der Tugendlehre von jener sprechen müßte, was er aber nicht thut; im dritten von den Pflichten der Keuschheit spricht, so müßte er, wenn er letzteres wirklich ausführte, drei Mal dasselbe sagen.

Rothe spricht in sehr starken Ausdrücken gegen diejenigen, welche nicht diese Gliederung anerkennen; die ganze frühere Sittenlehre und auch ihr Sprachgebrauch sei verwirrt, und doch mache derselbe schon unwillkürlich den Unterschied von tugendhaft sein und pflichtmäßig handeln; — als ob man nicht ebenso oft und ebenso richtig auch spräche: tugendhaft handeln, und pflichtgetreu sein. Seltsam genug erscheint es bei jenem „unvergänglichen Verdienst" Schleiermachers, daß dieser, heller sehend als Rothe, jene Gliederung für seine christliche Sittenlehre nicht nur nicht anwandte, sondern auch für unanwendbar erklärte, weil Beschreibung der Tugend und Beschreibnng des Reiches Gottes als des höchsten Gutes sich gar nicht von einander trennen lassen, da die Tugend immer ein von dem in dem Reiche Gottes waltenden heiligen Geiste bewirkter Habitus sei; als Pflichtenlehre aber lasse sich die christliche Ethik auch nicht behandeln, weil die Pflicht immer nur in und mit der Totalität aller Pflichten, also im Zusammenhange mit der Idee des Reiches Gottes dargestellt werden können (S. 78 ff.). Ähnliches könnte man übrigens auch gegen die Anwendung dieser Gliederung auf die philosophische Ethik sagen.[1])

Ist die Gliederung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre praktisch unausführbar, so ist sie es für eine christliche Ethik um so mehr, als ihr ein wesentlicher christlicher Gedanke fehlt, der des göttlichen Gesetzes. Schleiermacher stellte keine Gesetzeslehre auf, weil er von der Gottesidee völlig absah; eben darum aber kann man seine Gliederung nicht auf die christliche Sittenlehre anwenden. Die Pflicht fällt mit dem Gesetz nicht zusammen. Das Gesetz ist objectiv, die Pflicht subjectiv; jenes ist die sittliche Idee an sich in ihrer bestimmten Gestaltung, als Gedanke,

---

[1]) Vgl. Chalybaeus, System der Ethik, I, 257 ff., Hartenstein, S. 59. 318 ff.

als Allgemeingiltiges, der Wille Gottes im Allgemeinen; die Pflicht ist die subjective Verwirklichung des Gesetzes für eine bestimmte Person unter bestimmten Verhältnissen, bezieht sich an sich immer auf das ganz Bestimmte und Concrete. Das Gesetz gilt immer und unter allen Umständen; die Pflicht ist nach Zeit und Verhältniß sehr verschieden; dieselbe Handlungsweise, die mir heute Pflicht ist, kann morgen für mich pflichtwidrig sein; jetzt ist Schweigen meine Pflicht, nachher das Reden. Das Gesetz ist kategorisch, die Pflicht meist hypothetisch. Jenes ist der Ausdruck der göttlichen Sittlichkeit, diese der der menschlichen. Ähnlich verhält sich das Gut zur Tugend; jenes ist mehr die allgemeine und objective Seite, dieses mehr die bestimmte, persönliche, subjective; die Tugend ist der subjective Besitz einer sittlichen Kraft, deren Wirkung das objective Gut ist. Im alten Testamente ging die sittliche Lebensbewegung von dem göttlichen, objectiven Willen, dem Gesetz, hin zu dem menschlichen Subject, um dieses zum Besitz des höchsten Gutes zu führen; in der neutestamentlichen Welt geht die sittliche Lebensbewegung aus von dem mit Gott geeinigten, das ewige Gut schon besitzenden Subject hin auf die objective Verwirklichung des gottentsprechenden Daseins, von dem innerlichen Besitz des Reiches Gottes zu der gegenständlichen Bekundung und Verwirklichung desselben.

Von andern wissenschaftlichen Gliederungen unserer Wissenschaft erwähnen wir außer den früher bei der Geschichte der Sittenlehre erwähnten nur noch folgende: Die ältere, volksthümliche Theilung des ethischen Stoffes nach den Mosaischen Zehn Geboten ist zwar für den christlichen Volksunterricht eine sehr zweckmäßige Form, und es lassen sich wohl bei einer etwas weiteren Fassung des nächsten Sinnes dieser Gebote auch alle christlich-sittlichen Gedanken dabei behandeln, aber für eine wissenschaftliche Gestaltung der christlichen Sittenlehre reicht jene zunächst für rein praktische Zwecke aufgestellte Gebotreihe nicht aus, selbst wenn Luther's vortreffliche Katechismuserklärung mit derselben verbunden wird. Es ist unangemessen, ethisch so wichtige Gedanken, wie die des sittlichen Wesens des Menschen, des Gutes, und darunter des Staates, der Kirche, nur in den Vor- oder Nebenbemerkungen abzumachen. — Die Theilung nach den Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst (Wolff und viele Andere) umfaßt zwar das Gesammtgebiet der Pflichten, muß aber ebenfalls der Einleitung allzuviel zur Sache selbst Gehöriges zuschieben. — Harleß unterscheidet: das Heilsgut, den Heilsbesitz, die Heilsbewahrung; unter Gut wird aber da mehr die Voraussetzung als das Ziel des sittlichen Lebens verstanden, unter Besitz mehr das Erwerben und Erhalten des Besitzes, unter Bewahrung mehr die thatsächliche Bekundung.

Marheineke läßt neben der Gesetzes-, Tugend- und Pflichtenlehre (ob. S. 276) die Güterlehre fort, behandelt aber deren Stoff bei der Pflichtenlehre. — Sehr gewöhnlich ist die Theilung in eine allgemeine und eine specielle Moral, welche letztere die besonderen Kreise und Verhältnisse des sittlichen Lebens behandelt. Aber dies läßt sich nur dann ohne Gewalt durchführen, wenn die allgemeine Moral bloß eine allgemeine Einleitung ist. Die von Schleiermacher in seiner theologischen Sittenlehre aufgestellte Gliederung (S. 290) bezieht sich nur auf das sittliche Leben des Christen, gehört also in unsern dritten Theil.

§. 57.

Die Sittlichkeit ist Leben; Leben ist Thätigkeit, ist Bewegung, und zwar geistig freie Bewegung. In der Bewegung überhaupt liegen drei Momente: das sich bewegende Subject, das Ziel, auf welches sich die Bewegung richtet, und die Bewegungsthätigkeit selbst. Das Subject geht aus seinem unmittelbaren, an sich seienden Zustand heraus, und durch die Bewegung in einen andern als Zweck vorliegenden über.

Als geistig freie Bewegung des vernünftigen Geistes gestaltet sich dieselbe noch bestimmter. Das sittliche Subject ist nicht bloßes Einzelwesen, sondern das frei sich gestaltende Bild Gottes als des Urgrundes und Urbildes alles Sittlichen und lebt nur in der steten inneren Gemeinschaft mit Gott. Der heilig waltende Gott wird im Unterschiede von dem Menschen das ewige, heilige Ursubject des sittlichen Lebens; und es giebt keinen Augenblick sittlichen Lebens, wo das menschliche Subject rein für sich, ohne Gottes Mitwirken, Gutes wirkte.

Das objective Ziel, auf welches die sittliche Bewegung sich bezieht, wird in der geistig freien Bewegung auch wieder ein zweifaches. Das endliche Subject findet eine gegenständliche Welt bereits vor, die ohne dessen Thun schon existirt, die also von vornherein von ihm verschieden ist; und selbst wo das thätige Subject sein eignes Object wird, ist diese seine ihm als Gebiet der Thätigkeit entgegentretende Wirklichkeit zunächst eine ohne sein sittliches Zuthun ihm gegebene. Dieses objective Sein im weitesten Sinne des Wortes ist das Wirkungsgebiet des sittlichen Thuns, das nächste Object und Ziel desselben. Das ist die eine Seite. — Aber der Mensch soll in seinem Thun nicht an diese gegenständliche Welt sich wegwerfen, nicht in sie sich auflösen, sondern sie durch sich und nach der sittlichen Idee ge-

stalten, die bloße materiale Möglichkeit des Gutes zum wirklichen Gut gestalten, ein ideelles Ziel in und durch die reale objective Welt verwirklichen. Es ist also das gegenständliche Ziel des sittlichen Thuns nach den zwei Seiten zu betrachten: a) wie es als reines, von dem sittlichen Thun noch unberührtes Object, als reines Gebiet, als Stoff für das sittliche Thun gegeben ist, um durch dieses geistig bewältigt, zu einem geistig und sittlich gestalteten, zu einem wirklichen Gut zu werden. b) Dieses sittlich gestaltete, zu einem Gut gewordene Object selbst, zunächst nur als Idee, als vernünftiger Zweck existirend, dann aber als Ergebniß des sittlichen Thuns, als Frucht wirklich geworden, — also das eigentliche ideelle Ziel und der Zweck des sittlichen Thuns. Dort ist das Object für das sittliche Thun eine unmittelbar gegebene Wirklichkeit, soll aber nicht als solche bleiben, — hier ist das Object zunächst nicht wirklich, sondern nur ideell, soll aber zu einer die Idee ausdrückenden Wirklichkeit werden.

Die dritte Seite der sittlichen Bewegung, das sittliche Thun selbst ist als geistig-freies wieder ein zweifaches; einmal ist es zu betrachten von seiner subjectiven Seite, also so, wie es in dem Subjecte selbst wurzelt, von ihm ausgeht: der subjective Beweggrund der sittlichen Thätigkeit, die Quelle derselben; — andrerseits ist es zu betrachten als von dem Subject ausgegangene, auf das Object gerichtete Lebensströmung, die eigentliche, wirkliche und gegenständlich gewordene Thätigkeit selbst in ihrer Entwickelung, ihrem Verlauf, bis zu dem erreichten Ziel hin, in welchem sie endiget.

Die wissenschaftliche Darstellung der Sittenlehre entfaltet sich also in folgenden sechs Gliedern:

1) Das sittliche Subject, rein an und für sich betrachtet.
2) Gott als der objective Grund des sittlichen Lebens und der sittlichen Idee des Gesetzes, sowie als Urbild der sittlichen Idee und als mitwirkend in dem sittlichen Leben.
3) Das gegenständliche Dasein, auf welches, als den zu bildenden Stoff, das sittliche Thun sich richtet.
4) Der subjective Grund des sittlichen Thuns, der persönliche Beweggrund zur Sittlichkeit, das Motiv.
5) Das sittliche Thun oder Handeln selbst, die sittliche Lebensbewegung zu dem sittlichen Ziele hin.

6) Das ideelle Object der sittlichen Thätigkeit, das Ziel oder der Zweck derselben, das Gut als ein zu verwirklichendes, dessen Verwirklichung wieder eine höher gesteigerte sittliche Lebensbewegung erzeugt.

Während die Entwickelung der Glaubenslehre naturgemäß von dem Gedanken Gottes ausgeht, geht die die Glaubenslehre voraussetzende Sittenlehre naturgemäß vom Menschen als dem sittlichen Subjecte aus, da die gesammte Sittlichkeit die vernünftige Lebensentwickelung des Menschen ist, und Gott hierbei nicht sowohl als Schöpfer als vielmehr als Gesetzgeber und heilig waltender Regent in Betracht kommt. Wollte man die Sittenlehre ganz von der Dogmatik lösen, so müßte man allerdings die Lehre von Gott der sittlichen Lehre vom Menschen vorausschicken.

Die Idee des sittlichen Subjectes, der vernünftigen Persönlichkeit, ist der Grundgedanke der Sittenlehre, die Wurzel, aus welcher sich naturgemäß alle übrigen Theile derselben entfalten. Sittlich-vernünftige Person ist das Subject nicht, insofern es sich nur als Einzelwesen erfaßt, sondern als bedingt durch die göttliche Vernunft und die göttliche Heiligkeit. Die Idee der sittlichen Persönlichkeit führt also über sich hinaus zu der Idee Gottes, als der ewigen Quelle und Norm alles Sittlichen, als des heiligen und gerechten Gesetzgebers; — die Urbildlichkeit Gottes in Beziehung auf das Sittliche hat seine persönlich-geschichtliche Erscheinung in Christo als dem Gottessohn. Die sittliche Idee wird in Christo zum wirklich seienden Ideal. Die Lehre vom sittlichen Gesetz gehört nicht in das Gebiet des menschlichen, sondern in das des göttlichen Subjectes.

In dem Begriff des sittlichen Subjectes, insofern dieses ein Einzelwesen ist, liegt ferner der Begriff einer von demselben unterschiedenen, gegenständlichen Welt. Die Sittlichkeit, als thätiges Leben, hat diese Welt als Wirkungsgebiet, als das sittlich zu gestaltende Object vor sich; die nach außen sich richtende Thätigkeit findet eine von ihr unabhängige, wirkliche Welt vor, die zwar kraft der Schöpfungseinheit mit dem Subject nicht in Widerspruch, aber doch zunächst ihm fremd, von demselben in keiner Weise durchdrungen und beherrscht ist. Geist sein aber ist herrschen über das Ungeistige, in Einklang treten mit allem Geistigen. Es ist die Aufgabe des sittlichen Subjectes, diese Herrschaft und diesen Einklang zu wirken. Insofern der Mensch aber sich selbst in einem gegebenen, geistig noch nicht beherrschten und durchdrungenen Zustand vorfindet, wird er auch sich selbst sein eignes Object, auf welches sich seine sittliche Thätigkeit bezieht. —

Die wirkende Thätigkeit in Beziehung auf dieses gegenständliche Sein

ist aber nicht eine zwecklose, sondern hat an dem vernünftigen Zweck ein ideelles Object, dessen Wirklichkeit aber durch die sittliche Thätigkeit erst bewirkt werden soll. Bei der dem wirklichen Lebensproceß folgenden ethischen Entwickelung wird diese sittliche Thätigkeit vorher zu betrachten sein, obgleich in steter Beziehung auf den sittlichen Zweck. Diese Thätigkeit hat als eine geistige, von dem Subject ausgehende Strömung einerseits ihre Quelle in dem sittlichen Subject, andrerseits eine Stromentwickelung. Beides ist für sich besonders zu betrachten, so daß wir hier wieder zwei besondere Theile erhalten. Die Betrachtung des subjectiven Ursprungs oder Grundes der sittlichen Thätigkeit, des Motivs derselben, hat es mit der Frage nach dem Warum zu thun. Das Gesetz und das Gegenübertreten der gegenständlichen Welt erklären noch nicht, daß das sittliche Subject eine sittliche Thätigkeit entwickelt; es muß im Unterschiede von jenen in dem Subject ein zur Thätigkeit unmittelbar hinwirkender, das Subject in Be- Bewegung setzender Beweggrund aufgezeigt werden. Das bloße Sollen bewegt mich noch nicht; ich kann allem kategorischen Imperativ und allem noch so stark begründeten Gebot gegenüber gleichgiltig und regungslos bleiben. Wenn nicht in mir selbst ein Antrieb zur Thätigkeit ist, verhallt alles Gebot in mir wirkungslos. Dieser Antrieb muß aber ein vernünftig freier, ein sittlicher sein.

Die sittliche Thätigkeit selbst, die durch jenen subjectiven Beweggrund veranlaßt ist, ist zunächst nur in ihrem Wesen und in ihren allgemeinen Erscheinungsformen zu betrachten, umfaßt nur den allgemeinen, nicht den besonderen Theil der Pflichtenlehre. Der bei weitem reichste Gehalt besonderer sittlicher Thätigkeit fällt dem letzten Theile unserer Gliederung zu. Denn das ist das wahre Wesen und der wahre Werth des sittlichen Gutes, das es nicht ein ruhender Besitz ist, sondern fort und fort neues, reicheres Leben entfaltet, wie die Frucht der Pflanze nicht bloß ein materielles, das Leben der Pflanze abschließendes Produkt ist, sondern der Keim zu einem neuen Leben. Der Unterschied ist aber der, daß die Frucht der sittlichen Thätigkeit nicht bloß der Keim eines neuen, das frühere schlechthin nur wiederholenden Lebens ist, sondern der eines gesteigerten, geistig erhöheten Lebens. In dem errungenen sittlichen Gut beginnt die bis dahin fortgeführte sittliche Lebensbewegung einen neuen, höheren Kreislauf; das sittliche Subject ist im Besitze dieses Gutes reicher geworden, ist eine geistig höher entwickelte Persönlichkeit; das vorhandene sittliche Object ist ein höheres, vergeistigtes geworden, es ist das bereits errungene sittliche Gut selbst; und die sittliche Thätigkeit gewinnt daher einen weiteren und veredelten Inhalt. Mit dem Gut erwächst neue Pflicht.

Die sechs Theile unserer Gliederung stellen also den inneren Proceß,

die Entwickelungsgeschichte des sittlichen Lebens dar, sind aber eben darum nicht einander schlechthin nebengeordnet, so wenig als die Blüthe und die Frucht der Pflanze der Wurzel und dem Stengel und dem Blatt nur nebengeordnet sind. Die Sittenlehre ist so nicht eine bloße Beschreibung oder eine Anatomie des sittlichen Lebens, sondern eine Physiologie desselben. Das hier angestrebte System der Ethik verhält sich zu den meisten sonstigen, besonders auch zu der Gliederung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre wie ein natürliches Natursystem zu einem künstlichen. Das künstliche Natursystem ist in der Geschichte der Wissenschaft die nothwendige Vorstufe; das Ziel aber ist immer das natürliche System.

Erster Abschnitt.

Das sittliche Subject.

§. 58.

Das sittliche Subject ist der persönliche Geist, im engeren Sinne der geschaffene Geist. Zwischen den verschiedenen Stufen der geschaffenen geistigen Wesen ist in Beziehung auf die sittliche Aufgabe kein wesentlicher Unterschied, und dieselbe hört darum auch für den einzelnen Geist niemals auf. Grundlage des sittlichen Lebens ist das einzelne sittliche Subject; insofern aber eine Vielheit von Subjecten sich zu einem geistigen Ganzen, einem Lebensorganismus verbindet, wird auch eine solche Gesammtheit selbst zu einem sittlichen Subject mit einer eigenthümlichen sittlichen Aufgabe.

Im weitesten Sinne des sittlichen Gedankens ist auch Gott selbst, als der heilige, sittliches Subject. Insofern aber die Sittenlehre nicht ein schlechthin unendliches, ewiges Sein und Leben, sondern eine in der Zeit geschichtlich sich vollbringende Aufgabe ins Auge faßt, ist für sie nur der geschaffene Geist das Subject der Sittlichkeit. Es sind aber alle geschaffenen persönlichen Geister ohne Ausnahme und zwar in einer für die einzelnen niemals endenden Aufgabe die sittlichen Subjecte; und die seligen Geister, mit Einschluß der Engel, haben nicht bloß ebenso wie die irdischen Menschen die Sittlichkeit stetig zu vollbringen, sondern, sobald wir eben von der Sünde als schuldvoller Wirklichkeit absehen, dem Wesen nach dieselbe sittliche Aufgabe wie der Mensch, und es gehört zu den vielen

Seltsamkeiten der philosophischen Ethik Schleiermacher's, wenn er das sittliche Handeln, also auch die Sittenlehre auf das noch kämpfende Leben beschränkt und von dem vollendeten, seligen Leben ausschließt (S. 51. 61). Sollen die vollendeten seligen Geister nicht als geistig todt gedacht werden, so müssen sie eine dem göttlichen Willen entsprechende, also sittliche Lebensthätigkeit haben. Christi heiliges Leben wäre nach jener Auffassung nur so lange sittlich gewesen, als es mit einer widerstrebenden Welt zu thun hatte, und nur der irdische, nicht der verherrlichte Christus, auch nicht die Seligen könnten ein sittliches Vorbild genannt werden. Allerdings wird die Erscheinungsform der Sittlichkeit des seligen Geistes eine andere sein als die noch kämpfende; nichtsdestoweniger bleibt das Wesen dasselbe, und es ist grundlos, den Begriff des Sittlichen auf die letztere zu beschränken.

Die Unterscheidung des sittlichen Gesammtsubjects von dem einzelnen Subject ist nothwendig; denn das sittliche Thun beider ist keineswegs dasselbe. Für das Mitglied einer sittlichen Gemeinschaft erwachsen besondere sittliche Pflichten, die ihm nicht als sittlichem Einzelwesen, sondern als organischem Gliede einer Gesammtheit zukommen, die er nicht in seinem, sondern in der Gesammtheit Namen zu erfüllen hat. Das Thun des einzelnen Subjectes ist allerdings das erste, die Voraussetzung des andern; die sittliche Gemeinschaft ist immer nur die Frucht eines vorangegangenen sittlichen Thuns der Einzelnen, ist schon ein errungenes Gut, welches aber sofort wieder zu einem sittlich thätigen Subject wird, wenn es nicht aufhören soll zu sein.

I. Das einzelne sittliche Subject, der Mensch.

§. 59.

Der zu Gottes Bild geschaffene Mensch ist als begeistete Natur, 1) Geist; 2) Natur; 3) die wirkliche Einheit von Geist und Natur.

A. Der Mensch als Geist

ist vernünftig-freies, sich selbst bestimmendes, durch freie Thätigkeit zu seiner vollen, eigenthümlichen Wirklichkeit kommendes Sein. Die Grundlage und das Wesen dieser Geistigkeit ist das individuelle Selbstbewußtsein. Nur insofern der Mensch seiner selbst sich bewußt ist, kann er sittlich sein, und kraft dieses Selbstbewußtseins ist der Mensch verantwortlich für sein Leben, und wird ihm dasselbe zu einem sittlichen, ihm zugerechnet. Er ist sich seiner aber bewußt als eines persönlichen Einzelwesens, d. h. er unter-

scheidet sich von andern menschlichen Einzelwesen nicht bloß durch das Sein, bloß numerisch, sondern durch sein ihm ausschließlich eigenthümliches, bestimmtes Sein, durch seine eigenthümliche Persönlichkeit, die ihm in dieser Eigenthümlichkeit nicht schon unmittelbar, von Natur, eignet, sondern nur durch eignes sittliches Thun errungen wird, also Charaktereigenthümlichkeit ist. Das Einzelsein des Menschen unterscheidet sich von dem der Naturdinge dadurch, daß es die nicht bloß ideelle, sondern als innere vernünftige Macht ihm anhaftende Bestimmung hat, nicht bloßes, nacktes Einzelwesen zu bleiben, sondern individuelle Persönlichkeit zu werden, daß der Mensch von Anfang an nicht bloßes Exemplar seiner Gattung ist, sondern ein eigenthümlich bestimmtes Individuum werden soll. Der Ausdruck dieser vernünftigen Eigenthümlichkeit des menschlichen Einzelseins ist eben das persönliche Selbstbewußtsein.

Die christliche Idee des Menschen ist in dem Gedanken des Ebenbildes Gottes zusammengefaßt, setzt also dogmatisch die Entwickelung der Gottesidee voraus. Der große Nachdruck, der in der h. Schrift auf diesen Gedanken der Ebenbildlichkeit gelegt wird, (1 Mos. 1, 26. 27; 9, 6. Sir. 17, 3; Weish. 2, 23; 1 Cor. 11, 7; Jac. 3, 9; Col. 3, 10; Apost. 17, 28.) zeigt schon, daß wir es hierbei nicht mit einem bloß dichterischen Ausdruck zu thun haben. Alles Geschaffene ist gut, ist der Ausdruck des göttlichen Willens, also ein Bild des göttlichen Gedankens; das vernünftige Geschöpf aber als die Krone der Schöpfung ist der vollste Ausdruck dieses Gutseins, dieses Abbildes, ist das Ebenbild Gottes, trägt das vollkommenste creatürlich mögliche Gepräge des Schöpfers an sich. Da nun Gott seinem Wesen nach Geist ist, so ist der Mensch unmittelbar auch nur als vernünftiger Geist Gottes Ebenbild, während der Leib zunächst nur wie alle Naturdinge die Spur des Schöpfers an sich trägt, aber nicht dessen vollkommenes Abbild, und nur mittelbar das Bild Gottes, insofern er das vollkommene Organ des Geistes ist, und durch den Geist immer mehr zum vollkommenen Ausdruck desselben verklärt wird. In der heil. Schrift wird Christus vorzugsweise das wahre Ebenbild Gottes genannt; aber der wahre Mensch hat die Aufgabe, diesem Ebenbilde gleich zu werden (Röm. 8, 29). Christus ist dieses Ebenbild nicht bloß als der ewige Gottessohn, sondern auch und vorzugsweise als der wahre, das Göttliche geschichtlich und sichtbar offenbarende Menschensohn (Col. 1, 15), und als solcher ist er der „Erstgeborene unter vielen Brüdern."

Der vernünftige Geist steht dem bloßen Natursein entgegen. Das Naturwesen bestimmt nicht sich selbst, sondern wird bestimmt durch eine

nicht in seinem Bewußtsein liegende Naturkraft, ist selbst in seiner Thätigkeit doch überwiegend passiv, ist unfrei; während es das Wesen des Geistes ausmacht, frei zu sein, in seiner Eigenthümlichkeit sich selbst zu bestimmen, und nach bewußten Zwecken thätig zu sein. Das Thier hat nicht Zwecke, sondern nur Antriebe. Es ist wohl Vernunft in dem Thiere, aber nicht das Thier hat Vernunft, sondern die Vernunft hat das Thier. Die Vernunft in der Natur ist nur objective Vernünftigkeit, während der Geist das die Vernunft als Bewußtsein tragende Subject ist. Vernünftig ist dieses Bewußtsein aber erst als Selbstbewußtsein, in welchem der Mensch sich selbst zum wirklichen Gegenstand wird, in seinen geistigen Besitz gelangt, und in diesem Sichselbstbesitzen sich von allem andern gegenständlichen Dasein unterscheidet. Der Mensch bleibt kraft des Selbstbewußtseins immer bei sich, und mit sich eins; und nur kraft dieses stetigen Einsbleibens des persönlichen Geistes ist derselbe sittlich zurechnungsfähig.

Der Einzelgeist ist aber mehr als bloßes Einzelwesen; die Naturwesen unterscheiden sich von andern ihrer Gattung nicht durch wesentliche Eigenthümlichkeiten, sondern durch ihr bloßes Einzelsein und durch äußerliche, zufällige Bestimmtheiten, sind bloße, einander wesentlich gleichartige Exemplare derselben Art, nur numerische Wiederholung desselben Seins. Der einzelne persönliche Geist aber hat im Unterschiede von andern persönlichen Geistern eine bestimmte, ihm allein zukommende Eigenthümlichkeit, die ihn über das bloße Einzelsein zu der bestimmten Persönlichkeit erhebt. Im Selbstbewußtsein weiß sich der Mensch nicht bloß als ein Mensch, sondern als dieser eigenthümlich bestimmte Mensch. Der Mensch hat darum einen persönlichen Namen, und bekundet damit, daß er die Bestimmmung hat, etwas von Andern Unterschiedenes zu sein, in seinem Wesen etwas zu besitzen, was Andere in dieser Weise nicht haben und nicht haben können. Der Name ist der Ausdruck des eigenthümlichen persönlichen Wesens bei dem Menschen wie bei Gott, dessen, was die bestimmte Persönlichkeit von Andern unterscheidet, des eigensten Innern derselben (2 Mos. 33, 12. 17. Jes. 43, 1; 56, 5. Joh. 10, 3. Off. 3, 5); Von Natur, d. h. unmittelbar bei seinem ersten Auftreten hat der Geist diese persönliche Eigenthümlichkeit noch nicht; und durch bloße Naturentwickelung gestaltet sie sich auch nicht; aber das Kind hat von Anfang an die vernünftige Anlage und darum den Beruf zu solcher die Persönlichkeit ausmachenden Eigenthümlichkeit; und jene Anlage ist zwar nicht eine bloß ideelle Möglichkeit, sondern ist wirklicher Keim, aber dieser kann sich auch nur durch sittliche That entwickeln. Dieser im Wesen des vernünftigen Geistes selbst liegende Keim der Persönlichkeit enthält nicht selbst schon die bestimmte Eigenthümlichkeit; er fordert nur, daß er entwickelt

werde, aber wie, zu welcher Eigenthümlichkeit er sich entfalte, das hängt von dem freien sittlichen Thun des Menschen selbst ab. Daß diese persönliche Eigenthümlichkeit nicht auf der Natur ruhe, sondern dem Leben des freien Geistes angehöre, bekundet sich in der durch fast alle Völker hindurchgehenden Sitte der Namengebung. Die Natur giebt in der Geburt dem Menschen das individuelle Dasein; die geistig und geschichtlich gebildete Gemeinde oder Familie giebt ihm den persönlichen Namen, mit demselben entweder das Ziel dieser Persönlichkeit, oder deren schon vollbrachte Eigenthümlichkeit bezeichnend (1 Mos. 3, 20; 4, 25; 5, 29; 41, 51. Luc. 1, 60, und oft). In der alttestamentlichen Theokratie giebt daher oft Gott selbst den Menschen ihren Namen (1 Mos. 5, 2; 16, 11; 17, 5. 19; und oft; vergl. Mtth. 1, 21).

Dieser Gedanke des sittlichen Wesens der Persönlichkeit ist nicht so unbestritten, als man erwarten könnte. Nach Schleiermacher's philosophischer Ethik[1]) ist die sittliche Individualität schon ursprünglich, vor allem sittlichen Thun schon verschieden, wird es nicht erst. Dies ist in einem auf pantheistischem Boden erwachsenen System allerdings folgerichtig; da endigt aber auch alle sittliche Aufgabe; der in seiner individuellen Eigenthümlichkeit schlechthin bestimmte Mensch kann nicht anders als ihr folgen, kann sie weder ändern, noch abstreifen; und das aus ihr mit Nothwendigkeit folgende Thun kann weder im Guten noch im Bösen dem Menschen zugerechnet werden. Während die vorangehenden Moralsysteme, besonders das Kantische, die individuelle Eigenthümlichkeit der Person entweder vernachlässigten oder gar als unberechtigt zurückgedrängt wissen wollten (S. 286. 289), wirft sich Schleierm., die sittliche Bedeutung dieser Eigenthümlichkeit mit vollem Recht stark hervorhebend, hastig in die entgegengesetzte Einseitigkeit, und macht den Unterschied zu einem ursprünglichen, determinirten, vorsittlichen; — eine Art moralischer Atomistik, die, um die Schwierigkeit des Gedankens der freien Selbstentscheidung zu umgehen, eine viel größere Unbegreiflichkeit annimmt. Daß die Einzelwesen durch das unpersönliche Universum zu lauter verschiedenen Persönlichkeiten bestimmt werden, ist ohne Aufgeben des Begriffs der Persönlichkeit ganz undenkbar. Ein schlechthin durch Anderes bestimmter Geist könnte sich in nichts Wesentlichem von allem Natursein unterscheiden. Unfreie Geistigkeit hat auch das Thier, ja selbst die Pflanze; wer wollte aber für diese eine Ethik geben? — In noch seltsamerer Weise gestaltet sich jener nur in der naturalistischen Weltanschauung heimische Gedanke bei

[1]) System, S. 93 ff. 157. 172; vgl. Christl. Sitte, S. 58 ff. u. Grundlin. einer Kritik u. s. w. S. 79 ff., (2. Aufl. S. 57); Monologen, 4. Ausg. S. 24 ff.; Reden über die Rel. 2. Ausg. 129.

Rothe (I, §. 120 ff.). Die Individualität hat nach ihm ihren „Sitz" auf beiden Seiten des menschlichen Einzelwesens, in seiner materiellen Natur und in seiner Persönlichkeit, dem Ich; ihr Princip aber hat sie in der materiellen Naturseite, und ist ursprünglich verschieden. Durch diese Wendung wird die Sache noch viel räthselhafter. Die materielle Natur bringt überall nur eine Vielheit gleichartiger Einzelwesen derselben Art hervor, und die Unterschiede derselben sind immer nur zufällig und unwesentlich; von Millionen Häringen ist einer wie der andere; von menschlichen Personen ist keine und soll keine sein wie die andere; je roher ein Volk, je mehr also die bloße Natur in ihm waltet, um so gleichartiger sind die einzelnen Menschen; mit höherer Bildung steigt die Eigenthümlichkeit in demselben Maße, als die bloße Natürlichkeit zurücktritt. Wenn thatsächlich gegenwärtig die Eigenthümlichkeit des Menschen durch seine materielle Natur mit bestimmt wird, so ist dies eben ein krankhafter, entarteter Zustand der Unfreiheit; wir können aber hier nur von dem rechtmäßigen Zustande der unsündlichen Freiheit reden. Die Frage fällt wesentlich zusammen mit der nachher auftretenden von der Willensfreiheit.

§. 60.

Die selbstbewußte Persönlichkeit entfaltet ihr Leben in mehrfachen Beziehungen.

1) Der Mensch ist erkennender Geist, nimmt das Sein geistig, nach seinem ideellen Gehalt in sich auf, und macht es so zu seinem bleibenden Besitz. Der Zweck des Erkennens ist die Wahrheit und der erkennende Geist hat die Fähigkeit dazu. Die Erkenntniß ist an sich wahr und täuscht nicht, denn Gottes geschaffene Welt ist gut, also wahr, mit sich in vollem Einklang. Der Skepticismus hat nur auf der Grundlage der Sünde Möglichkeit und Recht. Als vernünftiger Geist erkennt der Mensch nicht bloß die creatürliche Welt, sondern auch den göttlichen Urgrund derselben, und das Wesen der Vernünftigkeit besteht eben in der Erkenntniß Gottes nach seinem Dasein, Wesen, Walten und Wollen. Dieses Gottesbewußtsein, auf geistiger Selbstbekundung Gottes an den Menschen ruhend, vermag zwar als endliches Wissen das unendliche Wesen Gottes nicht begreifend zu umfassen, ist aber im Bewußtsein seiner Schranken dennoch wahre und wirkliche, ihrer selbst sichere Erkenntniß des Göttlichen, und als solche die ideelle Voraussetzung der Sittlichkeit.

Der menschliche Geist ist das Bild des ewigen göttlichen Lebens nur in der Form des zeitlichen Lebens. Gott ist in seinem ewigen Leben ewig sich selbst erzeugend, sich selbst erkennend und liebend, schlechthin sein eigenes Object; der endliche Geist aber, Gottes Lebensentfaltung abbildlich offenbarend, hat ein dreifaches Object, worauf sich seine Lebensbewegung bezieht: sich selbst, die äußere Welt und Gott. Der Mensch ist Gottes Bild auch in jener dreifachen Beziehung: im Wollen, Erkennen und Fühlen; aber da die seiende Wirklichkeit ihm zunächst gegeben ist, als ohne sein Thun schon vorhandene, so erscheinen jene drei Momente in einer auch zeitlich auseinander fallenden andern Reihenfolge: als Erkennen, Fühlen und Wollen. Der endliche Geist also erkennt, fühlt (liebt), will — sich selbst, die geschaffene gegenständliche Welt und Gott; und da das Leben des Geschaffenen eine fortschreitende Entwickelung ist, deren geistige Bedeutung ihr als Ziel oder Zweck vorliegt, als ein noch nicht vollkommen Wirkliches, sondern erst zu erringendes, so hat das dreifaltige Leben des Geistes auch einen dreifachen Zweck: die Wahrheit, das Seligkeitsgefühl, das Gute; und erst in der vollkommenen Erreichung dieses dreifachen Zieles vollendet sich das Ebenbild Gottes in dem Menschen, verwirklichet sich das höchste Gut. Wie aber die Vollkommenheit der geschaffenen Dinge darin besteht, daß sie dem göttlichen Schöpfungsgedanken vollkommen entsprechen, so besteht die Vollkommenheit des Erkennens, Fühlens und Wollens, also der Wahrheit, des Seligkeitsgefühls und des Guten in der Beziehung und Begründung derselben auf Gott, also daß alles Endliche nur in Gott und in Beziehung auf ihn erkannt, gewollt und geliebt wird. Gott selbst ist die Wahrheit und das Gute und die Liebe, und alles, was unter diesen dreifachen Begriff fällt, ist es nur insofern, als es in Gott wurzelt und mit ihm eins ist.

Der von Gott gut geschaffene Mensch muß die Fähigkeit haben, dieses ihm von Gott als Lebensziel bestimmte Gutsein vollkommen zu erreichen. Sein Erkennen kann also, von der Sünde abgesehen, nicht ein trügerisches sein, sondern muß die Wahrheit zu seinem Inhalt haben. Die Welt wäre nicht gut, nicht im Einklang, wenn das geistige Bild des Daseins in dem erkennenden Geiste nicht dem Urbilde getreu wäre, wenn der objectiv wirkliche Gedanke ein wesentlich anderer wäre als der subjective. Was Christus den Seinen verheißt: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen" (Joh. 8, 32), das muß auch in vollem Maße von dem Menschen an sich gelten; die Erlösung ist ja wesentlich eine Wiederherstellung der verlorenen Vollkommenheit; Gott will, daß alle Menschen „zur Erkenntniß der Wahrheit kommen" (1 Tim. 2, 4). Die Bestimmung des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, spricht sich schon in 1 Mos. 2, 19. 20 aus.

Gott führte die Thiere zu Adam, „daß er sähe, wie er sie nennete," von sich und von den andern Dingen unterschiede, von ihnen einen bestimmten, unterscheidenden, die Eigenthümlichkeit derselben erfassenden Begriff sich bildete; der Name ist der Ausdruck des gewonnenen Begriffs; — „und wie er sie nannte, so sollten sie heißen;" — das ist nicht ein Experimentiren Gottes, sondern eine göttliche Bürgschaft für die Wahrheit des menschlichen Erkennens, und zugleich für die Freiheit desselben. Gott selbst führt dem Menschen die Welt vor, darin verbürgt er ihm, daß sein Erkennen ein rechtmäßiges, ein wahres und getreues sei; und nicht Gott giebt den Dingen den Namen; der Mensch selbst soll es in Freiheit thun; das Erkennen der Wahrheit ist ein freies, also ein sittliches Thun; und dieses Benennen, dieses bestimmte unterscheidende Erkennen wird von Gott als wahrhaftiges besiegelt: „so sollten sie heißen;" das menschliche freie Erkennen soll nicht bloßes, leeres Spiel sein, sondern die Wirklichkeit zum Inhalt haben, und der geistige Inhalt der Dinge erst darin zu seinem Ziele kommen, daß er von dem Menschen geistig angeeignet wird. Die Erkenntniß der gegenständlichen Welt soll nicht eine bloße sinnliche Anschauung bleiben, wie bei dem Thier, sondern soll über dieselbe zum Begriff sich erheben; dies ist eine sittliche Aufgabe für ihn, die eine göttliche Verheißung hat. Die pietistische Gleichgiltigkeit gegen die Erkenntniß der geschaffenen Welt ist nichts weniger als biblische Auffassung. So erkennt und benennt der erste Mensch auch das ihm zur Gehilfin geschaffene Weib (1 Mos. 2, 23), und Eva erkennet wie Adam den göttlichen Willen und unterscheidet ihn von dem creatürlichen Willen als dem zur Unterordnung unter jenen verpflichteten (3, 2. 3); dort wie hier bekundet sich zugleich ein bestimmtes, von dem gegenständlichen Bewußtsein unterschiedenes Selbstbewußtsein. — Daß das erste Gottesbewußtsein nicht ein unmittelbar selbstentwickeltes ist, sondern auf einer gegenständlichen göttlichen Selbstoffenbarung ruht, ist eine pädagogische Nothwendigkeit.

In Beziehung auf Gott verhält sich unser Erkennen allerdings anders als in Beziehung auf die Welt. Während alles weltliche Dasein dem Menschen ebenbürtig ist, von ihm also auch zuletzt vollständig erkannt und begriffen werden kann, ist das unendliche, ewige Sein und Wesen Gottes dem menschlichen, wesentlich beschränkten Geist eine nie ganz zu umfassende Idee, und Gottes Unbegreiflichkeit (Ps. 147, 5; Jes. 55, 8. 9; Hiob 11, 8; Röm. 11, 33 f.) ist ein in keiner Weise abzuweisender christlicher Lehrsatz. Aber diese Unbegreiflichkeit schließt ein sehr wesentliches und wahres Erkennen nicht aus, sonst wäre alle Gottesebenbildlichkeit nur leere Redensart. Wie das Auge den Ocean nicht zu umspannen vermag, aber doch

von dem Dasein und der Erscheinung desselben eine sehr bestimmte Anschauung hat, so vermag der endliche Geist das Unendliche freilich nicht zu umspannen, es in seiner unendlichen Tiefe zu ergründen, wohl aber vermag er eine wahrhaftige Erkenntniß nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens Gottes in stets wachsender Klarheit zu erlangen, — nicht durch den nur auf das Endliche gerichteten und in demselben ausschließlich sich bewegenden Verstand, sondern durch die wesentlich auf das Unendliche sich richtende Vernunft. Ist alles geschaffene Sein ein Bild Gottes, und der Mensch selbst sein Ebenbild, so führt das Bild unmittelbar zu einer zwar unvollkommenen, aber doch wahren Erkenntniß des Urbildes (Röm. 1, 19. 20; Col. 3, 10). Die Auffassung, daß der Mensch von Gott nur wissen könne, daß er sei und was er nicht sei, nicht aber, was er sei, ist eine in sich widersprechende und unbiblische; eine bloß verneinende Erkenntniß ist gar keine, und von dem, von dessen Wesen ich gar nichts weiß, kann ich auch nicht sagen, daß es sei. Die evangelische Kirche betont die Befähigung des ursprünglichen Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit auch in Beziehung auf das Göttliche sehr stark; die Apologie (I, §. 17. 18) schreibt demselben sapientia und notitia dei certior zu, „rechte, klare Erkenntniß Gottes“. Der Skepticismus hat außerhalb des Christenthums seine volle Berechtigung, aber was von dem gottentfremdeten Menschen gilt, das gilt nicht ebenso von dem in Gemeinschaft mit Gott, der die Wahrheit selbst ist, stehenden, und hat darum innerhalb der christlichen Welt kein Recht mehr. Auch Kant's Behauptung, daß das Ding an sich dem menschlichen Erkennen verborgen bleibe, und alle Erkenntniß der Wirklichkeit im Gebiete der reinen Vernunft nur eine formale und subjective Bedeutung habe, widerspricht bestimmt der christlichen Weltanschauung, die ein größeres Vertrauen in den Einklang des Daseins ausspricht. Der wahre Mensch und der Christ kann mehr als „rathen und meinen.“

§. 61.

2) Der Mensch ist wollender Geist; das aller Lebensbewegung nothwendige bestimmte Ziel ist für ihn bewußter Zweck. Er wird zu dem, was er erreichen soll, nicht bewußtlos und durch fremde Gewalt hingetrieben, sondern er weiß von dem Zweck, und führt sich selbst zu demselben, er wählt den von ihm gewußten Zweck, kraft eigener Willensentscheidung, d. h. er ist in seinem Wollen frei. — Zweck des vernünftigen Wollens ist das Gute, und zwar, insofern dieses nicht durch Naturnothwendigkeit, sondern durch Freiheit ver-

wirklicht werden soll, das S i t t l i c h = G u t e. Was bei den Naturdingen als unbedingte Nothwendigkeit erscheint, wird auf dem Gebiete des sittlichen Willens ein S o l l e n; was dort Naturgesetz ist, wird hier zum sittlichen G e b o t; was dort Naturentwickelung ist, wird hier zum s i t t l i c h e n L e b e n. Der Wille des geschaffenen Geistes aber unterscheidet sich von dem urbildlichen Willen Gottes dadurch, daß er nicht von Ewigkeit schon vollendeter und zum Ziele gelangter ist, daß seine in der Zeit sich vollbringende Entwickelung nicht eine u n b e d i n g t e, sondern in jedem Moment durch die freie Selbstentscheidung b e d i n g t e ist, daß also die Möglichkeit einer andern Selbstbestimmung als die zu dem unbedingten Zweck vorhanden ist, — also dadurch, daß die menschliche Willensfreiheit im Unterschiede von der göttlichen, die zugleich ewige Nothwendigkeit ist, W a h l f r e i h e i t ist (liberum arbitrium). Der endliche Geist kann und soll das Gute als den Zweck seines Lebens erreichen, aber er k a n n auch, was er n i c h t soll, von diesem Ziel abweichen, und erringt das Gute nur, wenn er es f r e i erringen w i l l. Der gutgeschaffene Mensch hat diese Freiheit im vollsten Maße, also daß dieselbe auch nicht durch eine in der natürlichen Unvollkommenheit liegende N e i g u n g zum Bösen, etwa durch die Sinnlichkeit, beschränkt und gehemmt wäre. Ohne die Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit in dem angegebenen Sinne wird alles sittliche Leben zum täuschenden Schein, in Wirklichkeit aber aufgehoben.

Die sittliche Willensfreiheit wird in der biblischen Darstellung von dem Leben der ersten Menschen bestimmt vorausgesetzt. „Und Gott der Herr g e b o t dem Menschen und sprach: von allen Bäumen des Gartens d a r f s t du essen, aber vom Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen s o l l s t du n i c h t essen" (1 Mos. 2, 16). Gottes Gebot wendet sich an den freien Willen des Menschen, und fordert von demselben sittlichen Gehorsam. Wenn nun der Mensch doch das Verbotene that, so hat er das Gegentheil von dem gethan, was der wirkliche, heilige Wille Gottes war; und er bewies damit thatsächlich, obwohl ihm zum Verderben, die Wirklichkeit der menschlichen Wahlfreiheit. Die heil. Schrift kennt schlechterdings keine andere Auffassung von dem wahren Wesen des Menschen, als daß er in vollkommener Wahlfreiheit das Gute wie das Böse wählen konnte. Für den Begriff dieser ursprünglichen Wahlfreiheit hat aber die Schrift keinen bestimmten besondern Ausdruck, denn ἐλεύθερος, ἐλευθερία, ursprünglich im rechtlichen Sinne genommen, bezeichnen den Zu-

stand der Befreiung des Menschen durch Christum; jener Begriff wird vielmehr in concreter Weise ausgedrückt als ein „Wählen zwischen Gutem und Bösen;" z. B. Jes. 7, 15. 16, wo die Zeit der geistigen Reife eines Menschen die Zeit heißt, „wo der Mensch weiß das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen"; oder: „der Mensch kann thun nach seinem Wohlgefallen" (Esth. 1, 8), oder: „das thun, was gut ist in seinen Augen" (1 Mos. 16, 6; 19, 8). In bestimmtester Gestalt erscheint der Begriff der Wahlfreiheit bei Sirach (15, 14 ff.); die dort ganz unverkümmert hingestellte Freiheit gilt allerdings im vollen Maße nur von dem nicht unter der Knechtschaft der Sünde stehenden Menschen. Im N. Test. wird jener Begriff angedeutet durch θελειν (z. B. Matth. 23, 37; dagegen bezieht sich die in 1 Cor. 7, 37 erwähnte „Gewalt über den eigenen Willen," mehr auf die moralische Befugniß).

Innerhalb der christlichen Kirche ist die volle und unverkürzte sittliche Wahlfreiheit des Menschen vor der Sünde immer anerkannt, und die Lehre von dem nothwendigen Determinirtsein der menschlichen Handlungen verworfen worden; (vgl. Apol. I, §. 9. 17. p. 52. 53; Form. Conc. II, p. 580. 677). Die supralapsarische Prädestinationslehre Calvin's ist nie kirchlich anerkannt worden, und leugnet die Wahlfreiheit auch nicht grundsätzlich und ausdrücklich, sondern nur thatsächlich. Von dieser thatsächlichen, den eignen anthropologischen Voraussetzungen widersprechenden Leugnung der Willensfreiheit von Seiten der schroffsten Prädestinationslehre ist völlig verschieden die grundsätzliche Leugnung derselben in allen pantheistischen Systemen seit Spinoza. Im Pantheismus hat die Freiheit keine Stelle, und was in demselben unter diesem Namen auftritt, ist etwas völlig Anderes, als was das sittliche Bewußtsein des Christenthums und fast aller andern Religionen darunter versteht. Wo der bewußte Geist nicht der Grund, sondern die Wirkung der Gesammtwickelung des Alls ist, da ist der einzelne Geist in seinem ganzen Dasein, Wesen und Leben schlechthin bestimmt, und seine einzelnen Lebensäußerungen sind ganz ebenso schlechthin bestimmt wie sein Dasein selbst; da kann der vernünftige Geist nimmer das Bewußtsein der Freiheit, sondern nur ein „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl" haben, da kann also von einer sittlichen Verantwortlichkeit nimmermehr die Rede sein. Das scheinbar sittliche Leben des Einzelnen ist eine ebenso unmittelbare und nothwendige Erscheinungsform des Alllebens wie das Blätter- und Blüthentreiben der Pflanzen, und unterscheidet sich von dem Naturleben nicht durch eine wirkliche Freiheit der Selbstentscheidung, sondern nur dadurch, daß der Mensch ein Bewußtsein von dem hat, was er nothwendig thut, und was er frei zu thun wähnt. Der Wille unterscheidet sich von dem bewußtlosen Naturtrieb nur durch

das ihn tragende Bewußtsein, ist aber ebenso schlechthin bestimmt und unfrei wie jener. Am klarsten, einfachsten und folgerichtigsten spricht dies Spinoza aus (S. 214), und wenn neuere auf Spinoza ruhende Systeme viele Redensarten von der menschlichen Freiheit machen, so geschieht dies weder im Interesse der Klarheit noch der wissenschaftlichen Ehrlichkeit. In wesentlicher Übereinstimmung mit Spinoza weist Schleiermacher in seinen Reden über die Religion die Willensfreiheit zurück. Das Wesen der Religion ist das Gefühl der schlechthinnigen Identität des Universums und des einzelnen Daseins, das Bewußtsein, daß all unser Sein und Thun das Sein und Thun des Universums selbst ist; der Einzelne ist, was er ist, durch eine ursprüngliche Bestimmtheit seiner Eigenthümlichkeit, und die edelsten wie die rohesten und unedelsten Erscheinungen der Menschheit sind mit gleicher Nothwendigkeit zu einem in sich harmonischen und schönen Gemälde durch die Macht des Universums gebildet (2. Aufl. S. 129—134). — Schelling, welcher später dem Gedanken des persönlichen Willens eine besonders hohe Bedeutung beilegte, hielt doch noch in den Vorlesungen über das akadem. Studium (1803; 8. Vorles.) die unbedingte Nothwendigkeit aller scheinbar freien Erscheinungen fest. Die Geschichte ist ganz ebenso eine unmitttelbare und nothwendige Offenbarung des Absoluten wie die Natur; die Individuen in der Geschichte sind nur die Werkzeuge, welche das in sich Nothwendige ausführen, und sind in ihrer Wirklichkeit und Eigenthümlichkeit ebenso nothwendig wie die Handlungen selbst. Als freie oder zufällige erscheinen die Handlungen nur, insofern das Individuum eine von der Nothwendigkeit bestimmte Handlung grade zu seiner That macht, aber diese That selbst, wie ihr Erfolg im Guten wie im Bösen, also auch das Individuum in allen seinen Lebensäußerungen ist nur das passive Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit; alles scheinbar Freie ist ein nothwendiger Ausdruck der ewigen Ordnung der Dinge. Später (1809) suchte sich Schelling über der Pantheismus zu erheben, die Freiheit des Willens irgendwie zu begreifen, kam aber in dualistischer Theosophie über tiefgreifende Widersprüche nicht hinaus (s. ob. S. 268). Die Annahme eines vorzeitlichen Sündenfalles soll die Freiheit mit der Nothwendigkeit versöhnen (Philosoph. Schriften, 1809, I, 438 ff. 463 ff.). Wir bemerken zu dieser mythischen Hypothese hier nur, daß es für die Sittlichkeit keinen Unterschied macht, ob die freie Selbstentscheidung für das ganze zeitliche Leben, in welchem sich ja doch die Sittlichkeit bewegt, aufgehoben ist durch eine absolute Naturnothwendigkeit oder durch eine vor aller Zeit liegende angeblich freie Entscheidung des Menschen selbst, von welcher derselbe niemals auch nur das mindeste Bewußtsein hat. Wo kein Zusammenhang des Selbstbewußtseins ist, da ist

auch keine Identität der Person mehr, und ein angeblich freier Act, den ich gethan haben soll, von dem ich aber schlechterdings nichts weiß, ist nicht der meinige, sondern etwas mir schlechthin Fremdes, und eine Fesselung meiner Freiheit durch einen mir ganz unbewußten zeitlosen Act kann auch in ethischer Beziehung nicht anders betrachtet werden als wie ein einfaches Determinirtsein durch eine objective Nothwendigkeit. — Hegel hat den Gedanken der Freiheit vielfach im Ungewissen gelassen, er liebt es, viel von Freiheit zu reden; dem System selbst aber entspricht nur die allgemeine, alle Einzelwesen bestimmende Nothwendigkeit; die Freiheit ist nur „das Nichtabhängigsein von einem Andern, das Sichaufsichselbstbeziehen"; im vollen Sinne gilt dies aber nur von dem Geiste als dem absoluten; der individuelle Geist ist nur ein verschwindendes, durch das Gesammtleben bestimmtes Moment desselben.

Die Philosophie nach Hegel sucht, wo sie von der pantheistischen Grundlage sich abwendet, die persönliche Willensfreiheit immer bestimmter zum Bewußtsein zu bringen. Zu vermitteln ist hier nichts, und zweideutige Redensarten gelten nichts mehr. Wo Gott nicht der absolute, ewige, persönliche Geist ist, sondern nur im Menschen zum Bewußtsein gelangt, da ist der Gedanke wirklicher Willensfreiheit unmöglich. Die absolute Macht des Universums gewährt für eine freie Bewegung des einzelnen Geistes keinen Raum; die mißbrauchte Freiheit eines einzigen Wesens würde die gesammte Weltordnung verwirren, weil das unfreie All keine Möglichkeit bietet, den freien Handlungen der Einzelwesen gegenüber die sittliche Weltordnung zu erhalten. Nur der gedankenlosen Betrachtung giebt es auf diesem Boden noch eine Freiheit, dann aber nothwendig die Moral der schrankenlosen Selbstsucht, die in dem Chaos der Einzelwillen nichts Höheres suchen und finden kann als sich selbst. — Freiheit ist nur möglich, wo ein freier Geist das All durchwaltet. Der persönliche Gott vermag es, in allmächtiger Liebe freie Geister zu schaffen und in ihrer Freiheit zu erhalten, indem er liebend von dem Gebiete der Willensfreiheit sein unmittelbares Wirken zurückzieht, den geschaffenen Geist in seinem geistigen Wesen bewahrt, welches eben die Freiheit ist, und vermag es, in der Mannigfaltigkeit der freien Handlungen, selbst der gottwidrigen, die sittliche Weltordnung zu erhalten. Die weitere Entwickelung gehört der Dogmatik an. Der Ethik aber gehört es an, die Fortentwickelung der formalen Freiheit des noch unentschiedenen Willens zur sittlichen Freiheit des heiligen Willens zu zeigen.

Die Frage der Willensfreiheit ist in neuerer Zeit, meist auf Grund der neueren Philosophie und in Beziehung auf dieselbe, vielfach bearbeitet worden. Daub, Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Be-

treff der Willensfreih., herausg. v. Kröger, 1834 (gedankenreich, aber befangen); Romang, über Willensfreih. u. Determ. 1835; vgl. Fichte's Zeitschr. VII, 173; (auf Schleiermachers Standpunkt, bringt es nur zu einer Scheinfreiheit; über diese und die vorige Schrift vgl. Dorner, in Tholuck's Litt. Anz. 1837, 201 ff.); Matthias, d. Idee d. Freiheit u. s. w. 1834; (im Sinne der Hegelschen Philos.); Herbart, zur Lehre v. d. Freih. des menschl. Willens, 1836; (mehr kritisch, als Eignes bietend); Vatke (s. ob. S. 276); Passavant, v. d. Freih. des Willens, 1835, (gedankenvoll, aber ohne besondere Tiefe); K. Ph. Fischer, in Fichte's Zeitschr. III, 101; IX, 79. Zeller, in d. Theol. Jahrb. 1846; u. A.

§. 62.

3. Der Mensch ist fühlender Geist, wird sich seiner selbst als im Einklang oder im Widerspruch mit dem andern Sein stehend bewußt; und da der ursprünglichen unverdorbenen Schöpfung das Gutsein, also der Einklang wesentlich, und ein wirklicher Widerspruch in ihr nicht denkbar ist, so hat der sich entwickelnde, also nach einem ihm noch nicht verwirklichten Ziele strebende Mensch zwar das Bewußtsein von einem zur letzten Vollkommenheit noch Fehlenden, aber nicht das Bewußtsein eines wirklichen Widerspruchs des Daseins, also nicht das Gefühl des Schmerzes, sondern schlechterdings nur das Gefühl der Freude am Dasein, auf Grund des Bewußtseins eines ungetrübten Einklangs des gesammten Daseins mit seiner eigenen Persönlichkeit, also das Gefühl der Glückseligkeit. Insofern dieses Gefühl zugleich eine Anerkennung dieses Daseins in seiner eigenthümlichen Wirklichkeit ausdrückt, ist es Liebe. Seligkeit und Liebe zu Gott und seinen Werken sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern nur zwei verschiedene Seiten derselben geistigen Lebenserscheinung, — jene mehr die subjective, diese mehr die objective Seite, indem in Seligkeit und Liebe das geistige Subject eben vollkommen eins ist mit dem gegenständlichen Sein.

Das Gefühl ist nicht etwas dem vernünftigen Geist Eigenthümliches; vernünftig wird es erst, insofern es ein Ausdruck des Selbstbewußtseins ist; und da das Selbstbewußtsein nur darin vernünftig ist, daß es nicht ein bloßes Bewußtsein von dem Einzelsein, sondern auch von der Ebenbildlichkeit Gottes in der persönlichen Eigenthümlichkeit ist, so ist das vernünftige Gefühl auch nicht ein bloß individuelles, sondern wird durch die allem Geschaffenen eignende Abbildlichkeit Gottes erregt, ist also im Grunde

immer eine Gottesliebe. Das Gutsein des Geschaffenen wird von dem vernünftigen Gefühl nicht blos als ein Gutsein für das fühlende Einzelwesen, sondern als ein Gutsein an sich erfaßt; der vernünftige Geist fühlt nicht bloß, daß irgend ein Einzeldasein auf ihn selbst harmonisch sich bezieht, sondern er fühlt sich als im Einklang mit dem Ganzen des Daseins stehend, fühlt den Einklang der Gotteswelt als solchen. In dem Maße, als die Geistigkeit steigt, steigt auch die Lebendigkeit und der Umfang des Gefühls. Das bewußtlose Naturding wird nur durch sehr wenige in unmittelbare Berührung mit demselben tretenden Dinge erregt; das Thier zeigt um so ausgedehntere und lebendigere Theilnahme an dem äußerlichen Dasein, je höher und edler sein Wesen ist. Gefühllosigkeit, stumpfe Gleichgiltigkeit gegen das äußerliche Dasein ist da, wo sie nicht, wie bei den Indiern, künstlich erzeugt wird, immer ein Beweis von tiefer, sittlicher Versunkenheit. Freude ist allerdings an sich ein „schöner Götterfunke“, wenn auch die schrankenlose Anwendung dieses Gedankens in Schiller's verunglücktem Gedicht auf die Zustände der gegenwärtigen Menschheit eben nur ein Zeichen jugendlicher Unreife ist. Die biblische Darstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen zeigt überall die Bestimmung des Daseins, dem vernünftigen Geist das Gefühl der Freude, der Glückseligkeit zu gewähren. Der Mensch wird in den Garten Eden gesetzt, der volle Einklang der geschaffenen Welt ihm dadurch unmittelbar vorgeführt; darin läßt Gott wachsen allerlei Bäume, „lustig anzusehen und gut zu essen“; und das volle Glückseligkeitsgefühl in der Liebe zu dem ihm harmonisch Geeinten wird dem Menschen, dem es nicht „gut“ ist, daß er allein sei, gewährt in der Schöpfung des Weibes, in welchem der Mensch sofort inne wird, daß das sei Bein von seinen Beinen, und Fleisch von seinem Fleisch, ein Anderes, und doch auch zu ihm gehörig.

Gefühl ist die Voraussetzung aller Thätigkeit; darum auch der sittlichen; und zwar ist das eigentlichste auf das Sittliche gerichtete Gefühl *nicht* ein Unlustgefühl, wie man in neueren Theorien im Widerspruch gegen die biblische Weltanschauung so oft annimmt, sondern grade das Glückseligkeitsgefühl. Das wäre keine „gute“ Schöpfung, und das keine Ebenbildlichkeit Gottes, wenn der Mensch wesentlich nur durch die Unlust zur Thätigkeit getrieben würde, während die Seligkeit das Ende des thätigen Lebens wäre. Wie Gott nicht aus dem Gefühl eines schmerzvollen Mangels heraus thätig ist, sondern grade kraft seines ewigen und schlechthin vollkommenen Seligkeitsgefühls, so kann auch das wahre, das sittliche Thun bedingende Gefühl des göttlichen Ebenbildes nur das Seligkeits- und Liebesgefühl sein.

§. 63.

4. Der Mensch ist als vernünftig-selbstbewußter Geist persönlich **unsterblich**, und nur als solcher ist er wahrhaft sittliches Wesen, hat er eine über das unmittelbare Einzelsein hinausliegende sittliche Aufgabe. Ohne Glauben an Unsterblichkeit keine wahre Sittlichkeit; er ist nicht die Folge, sondern die Voraussetzung derselben; denn die sittliche Aufgabe ist eine stetig fortschreitende, stetig sich erneuernde, in keinem Augenblick vollständig abgeschlossene, kann als die vollkommene Verwirklichung der Ebenbildlichkeit Gottes nur in einem endlosen persönlichen Leben dargestellt werden. Alle unabhängig von der Idee der persönlichen Unsterblichkeit aufgestellte Sittlichkeit kann nur eine Übung praktischer Klugheit, zum Zweck der Benützung der Wirklichkeit für den zeitlichen Genuß des Einzelwesens sein, also nur der Ausdruck unsittlicher Selbstsucht.

Wir haben es hier nicht mit der wissenschaftlichen Begründung der Idee der persönlichen Unsterblichkeit, sondern nur mit der ethischen Bedeutung derselben zu thun. In neuerer Zeit, besonders seit Kant, wurde vielfach der Gedanke geltend gemacht, die Sittlichkeit sei vollkommen unabhängig von dem Glauben an die Unsterblichkeit, ja sie bekunde grade darin ihre Lauterkeit und Wahrheit, daß sie von diesem Glauben gänzlich absehe; und der Mensch sei so lange noch nicht wahrhaft sittlich, als er in seinem sittlichen Thun sich von diesem Glauben bestimmen lasse. Kant folgert zwar aus der Idee des Sittlichen die der persönlichen Unsterblichkeit als eines vernünftigen Postulats, aber die sittliche Idee selbst ist bei ihm unabhängig von derselben, fordert ihre Erfüllung schlechthin und unbedingt. Es liegt einiger Widerspruch darin; wenn der kategorische Imperativ das Sittliche als unbedingt und ohne alle Rücksicht auf Unsterblichkeit geltend hinstellt, so kann diese Unsterblichkeit nicht als Postulat darin liegen, sondern nur äußerlich an dieselbe angeschlossen werden. In der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe, wie sie Kant hinstellt, liegt aber wirklich schon die Idee der Unsterblichkeit als zu der sittlichen Idee selbst mitgehörig, und jenes Auseinanderhalten beider Gedanken ist ungerechtfertigt und unnatürlich. — Weiter geht Schleiermacher, welcher selbst in seiner Glaubenslehre seine ursprüngliche Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit nicht ganz zu bewältigen vermochte. Er setzt in seinen Reden über die Religion die eigentliche religiös-sittliche Aufgabe grade in die Abwendung von dem Gedanken jener Unsterblichkeit. „Strebt darnach, schon hier eure Persönlichkeit zu **erreichen**, und im Einen und Allen zu leben; strebt darnach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert;" die

immer eine Gottesliebe. Das Gutsein des Geschaffenen wird von dem vernünftigen Gefühl nicht blos als ein Gutsein für das fühlende Einzelwesen, sondern als ein Gutsein an sich erfaßt; der vernünftige Geist fühlt nicht bloß, daß irgend ein Einzeldasein auf ihn selbst harmonisch sich bezieht, sondern er fühlt sich als im Einklang mit dem Ganzen des Daseins stehend, fühlt den Einklang der Gotteswelt als solchen. In dem Maße, als die Geistigkeit steigt, steigt auch die Lebendigkeit und der Umfang des Gefühls. Das bewußtlose Naturding wird nur durch sehr wenige in unmittelbare Berührung mit demselben tretenden Dinge erregt; das Thier zeigt um so ausgedehntere und lebendigere Theilnahme an dem äußerlichen Dasein, je höher und edler sein Wesen ist. Gefühllosigkeit, stumpfe Gleichgiltigkeit gegen das äußerliche Dasein ist da, wo sie nicht, wie bei den Indiern, künstlich erzeugt wird, immer ein Beweis von tiefer, sittlicher Versunkenheit. Freude ist allerdings an sich ein „schöner Götterfunke“, wenn auch die schrankenlose Anwendung dieses Gedankens in Schiller's verunglücktem Gedicht auf die Zustände der gegenwärtigen Menschheit eben nur ein Zeichen jugendlicher Unreife ist. Die biblische Darstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen zeigt überall die Bestimmung des Daseins, dem vernünftigen Geist das Gefühl der Freude, der Glückseligkeit zu gewähren. Der Mensch wird in den Garten Eden gesetzt, der volle Einklang der geschaffenen Welt ihm dadurch unmittelbar vorgeführt; darin läßt Gott wachsen allerlei Bäume, „lustig anzusehen und gut zu essen“; und das volle Glückseligkeitsgefühl in der Liebe zu dem ihm harmonisch Geeinten wird dem Menschen, dem es nicht „gut“ ist, daß er allein sei, gewährt in der Schöpfung des Weibes, in welchem der Mensch sofort inne wird, daß das sei Bein von seinen Beinen, und Fleisch von seinem Fleisch, ein Anderes, und doch auch zu ihm gehörig.

Gefühl ist die Voraussetzung aller Thätigkeit; darum auch der sittlichen; und zwar ist das eigentlichste auf das Sittliche gerichtete Gefühl nicht ein Unlustgefühl, wie man in neueren Theorien im Widerspruch gegen die biblische Weltanschauung so oft annimmt, sondern grade das Glückseligkeitsgefühl. Das wäre keine „gute“ Schöpfung, und das keine Ebenbildlichkeit Gottes, wenn der Mensch wesentlich nur durch die Unlust zur Thätigkeit getrieben würde, während die Seligkeit das Ende des thätigen Lebens wäre. Wie Gott nicht aus dem Gefühl eines schmerzvollen Mangels heraus thätig ist, sondern grade kraft seines ewigen und schlechthin vollkommenen Seligkeitsgefühls, so kann auch das wahre, das sittliche Thun bedingende Gefühl des göttlichen Ebenbildes nur das Seligkeits- und Liebesgefühl sein.

§. 63.

4. **Der Mensch ist als vernünftig-selbstbewußter Geist persönlich unsterblich, und nur als solcher ist er wahrhaft sittliches Wesen, hat er eine über das unmittelbare Einzelsein hinausliegende sittliche Aufgabe. Ohne Glauben an Unsterblichkeit keine wahre Sittlichkeit; er ist nicht die Folge, sondern die Voraussetzung derselben; denn die sittliche Aufgabe ist eine stetig fortschreitende, stetig sich erneuernde, in keinem Augenblick vollständig abgeschlossene, kann als die vollkommene Verwirklichung der Ebenbildlichkeit Gottes nur in einem endlosen persönlichen Leben dargestellt werden. Alle unabhängig von der Idee der persönlichen Unsterblichkeit aufgestellte Sittlichkeit kann nur eine Übung praktischer Klugheit, zum Zweck der Benützung der Wirklichkeit für den zeitlichen Genuß des Einzelwesens sein, also nur der Ausdruck unsittlicher Selbstsucht.**

Wir haben es hier nicht mit der wissenschaftlichen Begründung der Idee der persönlichen Unsterblichkeit, sondern nur mit der ethischen Bedeutung derselben zu thun. In neuerer Zeit, besonders seit Kant, wurde vielfach der Gedanke geltend gemacht, die Sittlichkeit sei vollkommen unabhängig von dem Glauben an die Unsterblichkeit, ja sie bekunde grade darin ihre Lauterkeit und Wahrheit, daß sie von diesem Glauben gänzlich absehe; und der Mensch sei so lange noch nicht wahrhaft sittlich, als er in seinem sittlichen Thun sich von diesem Glauben bestimmen lasse. Kant folgert zwar aus der Idee des Sittlichen die der persönlichen Unsterblichkeit als eines vernünftigen Postulats, aber die sittliche Idee selbst ist bei ihm unabhängig von derselben, fordert ihre Erfüllung schlechthin und unbedingt. Es liegt einiger Widerspruch darin; wenn der kategorische Imperativ das Sittliche als unbedingt und ohne alle Rücksicht auf Unsterblichkeit geltend hinstellt, so kann diese Unsterblichkeit nicht als Postulat darin liegen, sondern nur äußerlich an dieselbe angeschlossen werden. In der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe, wie sie Kant hinstellt, liegt aber wirklich schon die Idee der Unsterblichkeit als zu der sittlichen Idee selbst mitgehörig, und jenes Auseinanderhalten beider Gedanken ist ungerechtfertigt und unnatürlich. — Weiter geht Schleiermacher, welcher selbst in seiner Glaubenslehre seine ursprüngliche Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit nicht ganz zu bewältigen vermochte. Er setzt in seinen Reden über die Religion die eigentliche religiös-sittliche Aufgabe grade in die Abwendung von dem Gedanken jener Unsterblichkeit. „Strebt darnach, schon hier eure Persönlichkeit zu erreichen, und im Einen und Allen zu leben; strebt darnach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert;“ die

zu erstrebende Unsterblichkeit sei nicht die der Persönlichkeit, nicht außer und hinter der irdischen Zeit, sondern eine ideelle in jedem Augenblick; die Menschen sollen nicht ihre Persönlichkeit festhalten wollen, vielmehr „die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen“ (S. 174 ff. 2 Aufl). Selbst in der Glaubenslehre behauptet Schleierm., daß auch die reinste Sittlichkeit sich mit einer „Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit“ vollkommen vertrage; das Interesse aber an der Vergeltung sei ein unfrommes (§. 158). — In der Hegel'schen Philosophie steht die Sittlichkeit als schlechthin unabhängig von dieser Idee da, die überhaupt in Hegel's System nirgends eine Stelle finden kann; und die aus seiner Philosophie hervorgegangene Religion „des Diesseits“ erhöht den Vollklang der Phrasen, die sie über die Sittlichkeit macht, durch das scheinbar großherzige Entsagen auf alles ewige Leben.

Die angebliche Uneigennützigkeit bei dem ohne Beziehung auf Unsterblichkeit gethanen Sittlichen ist bloße Redensart ohne Sinn. Alles sittliche Thun hat einen Zweck, und dieser Zweck ist ein Gut, und die eigene Vollkommenheit ein wesentlicher Bestandtheil des höchsten Gutes oder dieses selbst; durch das sittliche Thun nichts für sich erreichen wollen, ist sinnlos; das erste und nothwendigste aller Güter aber ist das Dasein; auf das Dasein verzichten wollen oder es als gleichgiltig betrachten, ist also nicht uneigennützig, sondern vollkommen unsittlich. Wir können zwar dem sogenannten teleologischen Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes nicht volle wissenschaftliche Beweiskraft zusprechen; das aber wird allerdings durch ihn bewiesen, daß die höchste sittliche Vollkommenheit unmöglich wäre ohne die Unsterblichkeit; denn da der Mensch nie zu einer solchen Vollendung sittlichen Lebens gelangen kann, daß er darüber hinaus nichts mehr thun könnte, daß also sein ferneres Dasein zwecklos wäre, vielmehr aus jeder Erfüllung einer sittlichen Aufgabe immer wieder neue erwachsen, und schlechterdings kein Punkt angegeben werden kann, wo sich der sittliche Geist sagen müßte: bis hierher und nicht weiter, es ist für mich nichts mehr zu thun übrig, — so kann sittliche Vollkommenheit auch nur in einem endlosen Fortgang des sittlich-persönlichen Lebens verwirklicht werden. Zu sagen aber, die sittliche Aufgabe bestehe nicht darin, die ganze sittliche Vollkommenheit zu erringen, sondern nur ein beschränktes Maß derselben, wäre an sich unsittlich. Und gäbe man überhaupt ein solches beschränktes Maß des Sittlichen zu, so wäre dieses Maßsetzen selber ohne alles rechtmäßige Maß, und jeder müßte sich die Gränzen seiner Sittlichkeit nach Belieben verengen können; und Niemand hätte ein Recht, ihn deßhalb anzuschuldigen oder gering zu achten.

Nach allen sittlichen Begriffen, auch der heidnischen Völker, ist die Sittlichkeit höher als das Leben, als das irdische nämlich, und für gemein und verächtlich gilt auch dem Heiden derjenige, der sein Leben festhalten will um jeden Preis, auch um den der Pflichten gegen sein Vaterland, gegen seine Familie und gegen seine Ehre. Dieses sittliche Ehrgefühl wollen wir ja nicht antasten. Es ist denkbar, daß die sittliche Aufgabe, z. B. die der Wahrhaftigkeit, der Treue im Bekenntniß oder in der Liebe und im Gehorsam, nur gelöst werden kann durch Aufopferung des körperlichen Lebens. An sein Bestehen überhaupt aber hat der Mensch ein volles Recht; das ist das erste und natürlichste Recht. Ohne Unsterblichkeit aber wäre Aufopferung des Lebens um einer sittlichen Pflicht willen nicht bloß keine sittliche Forderung, sondern gradezu Thorheit und Sünde; denn die Sittlichkeit kann nie fordern, die erste Bedingung alles sittlichen Thuns aufzuheben, das aber ist das eigne Dasein. Die erste, unmittelbarste, durch nichts anderes bedingte Pflicht ist die der Selbsterhaltung, und alle andern Pflichten können nur gelten, insofern sie jene erste nicht aufheben. Wie es nicht sittliche That, sondern Wahnsinn wäre, wenn ein Mensch um eines andern Menschen willen die ewige Verdammniß auf sich laden wollte, ebenso wenig kann und darf irgend ein Wesen irgend ein zeitliches Gut für Andere durch eigene Vernichtung erkaufen wollen; andere als zeitliche Güter gäbe es bei jener Voraussetzung aber nicht. Der Mensch kann ein Gut nur opfern um eines höheren Gutes willen; ich erlange aber gar kein Gut, wenn ich das Dasein hingebe. Jener Geizige, der sich erhängte, um seinen Schatz nicht zu verringern, wäre kein Narr, wenn jene Theorie Weisheit wäre. Der durch keine Sophistereien irriger Theorien verblendete gesunde Verstand wird bei der Leugnung der Unsterblichkeit keine andere Regel für die Lebensweisheit finden, als die kurze uns zugemessene Spanne Zeit zu benützen, um die möglich größte Glückseligkeit zu genießen. Glückseligkeit ist ja eine schlechthin nothwendige Seite menschlicher Vollkommenheit, und ein wesentlicher Ausdruck des höchsten Gutes; nach ihr streben, ist nicht bloß nicht Eigennutz, sondern vernünftige Forderung und sittliche Pflicht, und keine Sittlichkeit kann in einer vernünftigen Weltordnung jemals etwas anderes wirken als Glückseligkeit. Wäre es anders, so gäbe es keine vernünftige, sittliche Weltordnung, und dann wäre es überhaupt sinnlos, noch von sittlicher Aufgabe zu reden. Giebt es nun keine ewige Seligkeit als höchstes Gut, so kann es eben nur zeitliche, irdische Glückseligkeit sein, wonach der Mensch zu streben, und an welcher er darum auch die Sittlichkeit seiner Handlungen abzumessen hat. Macht alles Sittliche nothwendig glückselig, so ist bei jener Voraussetzung nur dasjenige sittlich, was mir irdisches Glück,

zeitlichen Genuß verschafft; die Lehre der Epikuräer ist dann die einzig vernünftige Auffassung, und gegen das Sittengesetz: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt,“ ließe sich nichts Verständiges einwenden. Thor ist dann jeder, der das irdische Leben nicht rücksichtslos so viel genießt, als es ihm irgend möglich ist. Es ist freilich nicht nothwendig, daß sich diese Moral nur auf rohen sinnlichen Genuß richtet; das wußten auch die alten Epikuräer recht gut, daß wüste, maßlose Üppigkeit viel Leiden schafft, und die neuen wissen es auch, daß sie mit bloßer Lüderlichkeit sich Schmach und Verachtung vor dem noch von höheren sittlichen Gedanken erfüllten Volke zuziehen; damit ist aber das Wesen jener Sittlichkeit des „Diesseits“ nicht durchbrochen. Das äußerlich ehrbare Leben mancher Leugner der Unsterblichkeit ruht eben auf der Macht der öffentlichen Meinung und der auf religiösem Boden erwachsenen Sitte. Ganz anders gestaltet sich die Sache da, wo der Unglaube in bestimmten größeren Kreisen der Gesellschaft Mode wird. Die bis in die untersten Stufen der Gemeinheit und Entsittlichung herabsinkende Lüderlichkeit in den Kreisen der französischen und deutsch-französischen Freigeisterei des vorigen Jahrhunderts giebt den Beleg dazu. In den unteren Schichten des Volkes, wo eine einfachere Logik gilt, und die Rücksichten auf Standesehre und gesellschaftliche Meinung eine weniger beschränkende Macht sind, wird auch der praktische Schluß aus der naturalistischen Lehre viel schneller und folgerichtiger gezogen; und die Wüstlinge des niederen Volkes sind jetzt meist auch von den Errungenschaften des „freien Geistes“ getränkt, und wissen ihre Zügellosigkeit damit trefflich zu rechtfertigen; und es giebt kaum eine kläglichere Rolle, als wenn die „Anständigen“ unter den Freigeistern jenen noch Freisinnigeren und dreister Schließenden Moral predigen.

Der Mensch ohne Glauben an Unsterblichkeit kann nicht nach einer unbedingten sittlichen Idee, sondern nur nach verständiger, äußerlicher Zweckmäßigkeit, nach dem individuellen Bedürfniß handeln, kann die sittliche Aufgabe nicht zu seinem Lebenszweck machen, und das sittliche Leben sinkt zu einem nur höher cultivirten thierischen Leben herab. Die Frage, ob eine christliche Sittlichkeit möglich sei ohne den Glauben an Unsterblichkeit, müßte als eine wunderliche zurückgewiesen werden, — wunderlich, weil der Glaube an Christi und Gottes klares Wort doch wohl mit zur christlichen Sittlichkeit gehört, — wenn sie nicht, wie wir gesehen, von Einigen bejaht worden wäre. Es genügt aber zur Antwort Christi Wort: „wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden,“ und „wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben“ (Mt. 10,

39; Joh. 12, 25). Wir betonen hierbei nicht die darin ausgesprochene ausdrückliche Erklärung über das Fortleben nach dem Tode, sondern nur die ausdrückliche Forderung, sein Leben um einer sittlichen Aufgabe willen aufzuopfern. Eine Weltordnung aber, in welcher die Vollbringung des Guten nur durch Vernichtung dessen, der das Gute zu vollbringen zu seiner Lebensaufgabe hat, wäre eine in sich völlig verkehrte, und hätte kein Recht, sittliche Pflichten aufzulegen. Die einfache, nicht abzuleugnende Thatsache ist die, daß die christlichen Helden, welche jenes Wort Christi erfüllten, die Freudigkeit dazu nur in dem freudigen Glauben hatten, der sie in der Todesmarter beten ließ: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf" (Apost. 7, 58). Zwischen der Todesfreudigkeit christlicher Märtyrer und dem starren Todestrotz eines Ungläubigen aber ist ein gewaltiger Unterschied. Man hat verstockte Verbrecher und Gottesleugner mit ungebeugtem Sinn und großer Festigkeit in den Tod gehen sehen, — das ist derselbe kalte Trotz, mit welchem ein Anderer sich die Kugel durch den Kopf schießt; — wer den Muth hat, solche Verhärtung mit jener Freudigkeit und jenem Seelenfrieden auch nur entfernt zu vergleichen, dem müssen wir allerdings die Fähigkeit absprechen, über das Wesen der Sittlichkeit ein Urtheil zu haben.

Wenn Schleiermacher in seiner Glaubenslehre das Interesse an der Vergeltung ein unfrommes nennt, indem dabei vorausgesetzt werde, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen, so liegt darin insoweit etwas Wahres, als der Mensch die Sittlichkeit nur als Mittel zur Glückseligkeit, und noch dazu innerhalb des Standes der Sündhaftigkeit als verdienstvolles Mittel betrachtet, die Glückseligkeit aber als den zu fordernden Lohn. Sobald aber damit die Richtung auf die Glückseligkeit als eine wesentliche und nothwendige Seite des höchsten Guts verworfen würde, das Streben darnach als wirklichem Lebenszweck überhaupt als unfromm erklärt würde, müßten wir diese Behauptung als einseitig und unwahr zurückweisen. Jedes Gut, also jeder sittliche Zweck schafft Glückseligkeit; und es wäre doch eine seltsame Forderung, wohl nach dem Gut, aber nicht nach der darin liegenden Glückseligkeit streben zu dürfen.

B. Der Mensch nach seinem sinnlich-leiblichen Leben.

§. 64.

Der sinnliche Leib als der Naturboden, auf welchem der Geist zu seiner vollen Wirklichkeit sich entwickelt, hat nicht einen Zweck für

sich sondern nur für den Geist, nämlich dessen vollkommen entsprechendes und schlechthin dienendes Organ für dessen Beziehungen zur Natur zu sein. Darin ist Folgendes enthalten:

1. Die sinnliche Leiblichkeit ist trotz ihrer die Freiheit des Geistes scheinbar hemmenden Macht an sich schlechthin gut, und es ist weder irgend etwas Böses in ihr, noch ist sie der Grund für irgend ein Böses; und da die Leiblichkeit an sich im Einklang stehen muß mit dem Geist und mit der Natur, so ist in ihr auch keinerlei Grund für irgend eine Hemmung des geistigen Lebens, für irgend einen Schmerz.

Die sittliche Bedeutung der Sinnlichkeit oder Leiblichkeit ist ein überaus wichtiger Punkt der christlichen Weltanschauung, und darf in keiner Weise für etwas Unwesentliches gehalten werden. Sie gehört zu den auch außerhalb der Kirche jetzt mächtig angeregten Tagesfragen; und die Stellung des christlichen Bewußtseins zu denselben wird vielfach gänzlich verkannt. Schon früh, im vierten Jahrhundert, verbreitete sich, sehr wahrscheinlich durch neuplatonische und mittelst ihrer durch indische Einflüsse angeregt oder doch unterstützt, eine asketisch-spiritualistische Auffassung des Natürlich-Sinnlichen in der christlichen Kirche, eine praktische Geringachtung desselben im Gegensatz zum Geistigen; und das Mittelalter folgte im Allgemeinen dieser spiritualistischen Richtung. Die Reformation kehrte zu der urchristlichen und biblischen Auffassung zurück. Die rationalistische Verstandesaufklärung des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts bildete, im Unterschiede vom Mittelalter, den Spiritualismus nicht sowohl praktisch als theoretisch aus, und betrachtete das sinnlich-leibliche Leben, nicht etwa bloß im Stande der Sünde, sondern an sich und ursprünglich, als die Hemmung des geistigen Lebens, als die eigentliche Quelle und den Sitz der Sünde und daher als ein vorübergehendes, bald gänzlich abzustreifendes Übel, und deutete, völlig unwahr, die neutestamentliche σαρξ auf die natürliche Leiblichkeit. Der Tod, früher als Sold der Sünde betrachtet, galt nun als der Befreier von dem verführenden und den Geist belastenden leiblichen Leben, als der an sich dazu bestimmte rechtmäßige Anfang des ungehemmten Lebens des Geistes. Die Sinnlichkeit ist das nicht angeerbte, sondern angeborene, nicht schuldvolle, sondern schulderzeugende malum originis, ein Übel, dessen Ursprung nicht der in freier Verantwortlichkeit sündigende Mensch, sondern der göttliche Schöpfungswille selbst war. Mit der Leiblichkeit streift der Mensch daher auch die ihm nicht ganz zuzurechnende Sündhaftigkeit ab. Die Sünde besteht wesentlich in dem Überwiegen der Sinnlichkeit über den Geist. Der Geist für sich hätte

wenig oder keine Veranlassung zur Sünde. Die Lehre von einer Auferstehung des Leibes und seiner Verklärung wird, als einer rohen, ungeistigen Weltanschauung angehörig, abgewiesen. Nur der reine, körperlose Geist ist frei und vollkommen. Selbst Schleiermacher, obwohl sonst in vielfachem Gegensatz gegen den flachen Rationalismus, unterstützt im Wesentlichen diese Sinnlichkeitstheorie mit Nachdruck und verbreitete dieselbe. Im Gegensatz dazu hat der in neuester Zeit sich verbreitende irreligiöse Materialismus das sinnlich leibliche Sein über den Geist erhoben, und den Geist nur als eine vorübergehende Kraftäußerung der organisirten Materie erfaßt.

Die biblisch-christliche Auffassung ist weder jene spiritualistische, noch diese materialistische. Das von den Weltmenschen so oft eines einseitigen Spiritualismus beschuldigte Christenthum legt dem leiblichen Dasein einen viel höheren sittlichen Werth bei als alles Heidenthum. Der Leib ist zwar seiner Bestimmung nach dem Geiste schlechthin unterworfen, hat aber eben in diesem seinem vollkommenen Dienst auch Theil an der hohen sittlichen Bedeutung des Geistes, ist ein sehr wesentlicher und keineswegs als Hemmung zu beseitigender Theil des sittlichen Subjects. Wie das Auge nicht sagen kann zu der Hand: ich bedarf dein nicht (1 Cor. 12, 21), so darf auch der Geist nicht solches sagen zum Leibe. Als die Naturseite des Menschen vermittelt die Leiblichkeit die Beziehung des Geistes zur Natur, also daß die Natur für den Geist erschlossen wird als Gegenstand des Erkennens wie des Handelns. Der Geist steht nicht bloß in Lebensbeziehung zum Geist, sondern wesentlich auch zur Natur, und bekundet auch darin seine Gottesebenbildlichkeit.

Die rechtmäßige Stellung des Leibes zum Geiste kann nicht unmittelbar aus der Wirklichkeit der gegenwärtigen Menschheit erkannt werden; denn wenn wir zunächst auch nur die Möglichkeit annehmen, daß der sittliche Geist der Menschheit aus seinem Einklang mit Gott gewichen sei, so wird dadurch die Erkenntniß jener Stellung aus dem wirklichen Zustand unsicher, da aus dem gestörten Einklang des Menschen mit Gott auch die Störung des Einklanges mit sich selbst, vor allem zwischen Geist und Leib folgt. Das wahre, ursprüngliche Verhältniß kann nur einerseits aus der biblischen Offenbarung und dem Vorbilde Christi, andrerseits aus der christlichen Idee der Schöpfung erkannt werden. Darin, daß alles Geschaffene gut ist, liegt schon, daß die für den Geist geschaffene Leiblichkeit nicht eine Hemmung für denselben, nicht eine natürliche Quelle von Leiden für diesen sein könne. Leiden und Schmerz sind wohl erziehende Zuchtmittel für den sündlichen Menschen, für den unsündlichen wären sie eine Umkehrung aller sittlichen Weltordnung. In Gottes gut geschaffener

Welt müssen die unverdorbenen Menschen sich durch Liebesoffenbarung ohne Leiden und Schmerzen erziehen lassen; dies leugnen heißt Gottes Liebe oder Allmacht verleugnen.

Die sinnliche Leiblichkeit in ihrer unverdorbenen Ursprünglichkeit kann weder durch an sich unsittliche Begierden das sittliche Leben, noch durch Schmerzensgefühle und Krankheit das Glückseligkeitsgefühl stören, — das aequale temperamentum qualitatum corporis der Apologie (I, §. 17); — in dem gut Geschaffenen kann kein Widerspruch sein zwischen dem Leben des Geistes und dem des Leibes, und zwischen diesem und der Natur; jedes Leiden, jeder Schmerz aber ist die Bekundung eines Widerspruchs, eines Bösen im Dasein. In der heil. Schrift werden alle leiblichen Leiden ausdrücklich auf die Sündenschuld zurückgeführt (1 Mos. 3, 16. 19. Röm. 5, 12—21); dies ist die einzig mögliche Theodicee in Beziehung auf die menschlichen Leiden. Der Leib des vernünftigen Geistes gehört in die Macht desselben, nicht in die Macht der ungeistigen Natur; und der Geist gehört seiner eigenen Macht an, nicht der eines an die Natur dahingegebenen Leibes; und nur ein in jeder Beziehung freier Geist, der auch durch eine ihn hemmende Leiblichkeit nicht unfrei gemacht ist, ist im Stande, die ganze sittliche Aufgabe zu erfüllen. In dem Maße, als man die dem Geiste in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit thatsächlich hemmend gegenüberstehende sinnliche Leiblichkeit für die rechtmäßige, dem göttlichen Schöpfungsgedanken entsprechende erklärt, muß man auch die sittliche Aufgabe herabsetzen. Und wenn der rationalistische Spiritualismus die wahre Freiheit und sittliche Befähigung des Geistes nur in der Befreiung des Geistes von dem Leibe findet, so liegt darin jedenfalls das Wahre, daß die gegenwärtige Knechtschaft des Geistes unter die vielfach hemmende Macht des Leibes der an den sittlichen Geist zu stellenden Aufgabe nicht entspricht. Während nun das evangelisch-christliche Bewußtsein diesen Widerspruch in Gottes Welt auf die Schuld des Menschen zurückführt, wirft jener Spiritualismus die Schuld dieses von ihm selbst für etwas der sittlichen Idee Widersprechendes anerkannten Zustandes auf Gott, und hebt damit die christliche Gottes-Idee auf, und daher auch die unbedingte Giltigkeit der sittlichen Aufgabe. Ultra posse nemo obligatur; das ist eine alte Wahrheit, nicht bloß im Gebiete des Rechts, sondern auch in dem der Sittlichkeit giltig.

§. 65.

2. Der Leib vermittelt die Beziehung der gegenständlichen Welt zum persönlichen Geist durch die Sinne; und diese Vermittelung ist als eine in dem göttlichen Schöpfungswillen liegende, eine wahr-

haftige; die Sinneseindrücke an sich täuschen nicht, sondern bringen die sinnliche Wirklichkeit der Dinge dem Menschen wahrhaft zum Bewußtsein. Andrerseits vermittelt der Leib die **thätige** Beziehung des Geistes zur gegenständlichen Welt, und dem Geiste dienend vermittelt er so die zum sittlichen Zweck gehörende **Herrschaft des Geistes über die Natur**, ist also das nothwendige und zureichende **Organ** des sittlichen Geistes in Beziehung auf die Außenwelt, nicht aber das Organ der Natur für deren Herrschaft über den Geist.

Hat der geschaffene Geist die Bürgschaft der Befähigung zur Erkenntniß der Wahrheit (§. 60), so liegt darin schon, daß die durch die Sinne vermittelte Erkenntniß auch eine wirkliche und wahre sein müsse, daß die Sinneseindrücke uns nicht ein falsches Bild geben. „Das hörende Ohr und das sehende Auge, die hat beide Jehovah geschaffen" (Spr. 20, 12); Gott aber ist ein Gott der Wahrheit; und die feierliche Mahnung: „Hebet eure Augen auf und sehet; wer hat solche Dinge geschaffen?" (Jes. 40, 26) besiegelt zugleich der Sinne Wahrhaftigkeit. Täuschen die Sinne, so täuscht uns Gott. Wie es ohne Glauben an Gott keine Sittlichkeit giebt, so ist auch ohne Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der göttlichen Weltordnung, zu welcher ja die Lebensbeziehung der Geschöpfe auf einander gehört, eine volle Sittlichkeit nicht möglich. Der Mensch kann nicht wahrhaftig sein sollen, wenn es die Schöpfung nicht ist. Die Sache ist also sittlich nicht so gleichgiltig, wie es beim ersten Anblick scheint. Soll Gott erkannt werden in seinen Werken (Röm. 1, 20), so müssen diese Werke auch wahr zu uns reden. Haben die Sinneseindrücke nur subjective Wahrheit, so haben sie gar keine, also überhaupt keinen Werth, so giebt es auch kein sittliches Verhältniß zu der gegenständlichen Welt, weil diese **für uns** eigentlich gar nicht da wäre. Es könnte also nur noch von einer sittlichen Pflicht des Menschen zu sich selbst oder zu Gott die Rede sein. Der Skepticismus in diesem Bereich ist darum ebenso widersittlich wie unfromm. Die Täuschungen falschen **Urtheils** über an sich wahre Sinneseindrücke dürfen natürlich mit der Täuschung der Sinneseindrücke selbst nicht verwechselt werden. Wirkliche Sinnestäuschungen sind Krankheit, aber die Krankheit gehört nicht in den Stand der Unschuld.

Der Geist soll herrschen über die Natur, aber nicht unmittelbar, durch bloßen geistigen oder magischen Act, sondern mittelst des von ihm unmittelbar beherrschten Leibes. Die Bestimmung zu dieser Herrschaft ist schon in dem Bau des menschlichen Leibes ausgesprochen; aufgerichtet, von dem Boden abgewandt, die Hände zur vielseitigsten Thätigkeit eingerichtet, trägt der menschliche Leib das Bild wie die Wirklichkeit der Frei-

heit und der Herrschermacht. Unterwirft der Materialismus den Geist der Natur, so unterwirft die christliche Weltanschauung die Natur dem Geist; und wie der Geist vollkommen Herr ist über seinen Leib, so ist er durch seinen Leib vollkommen Herr über die Natur. Freilich zwingt nicht der kindische, sittlich unreife Geist die Natur nach seinen vernunftlosen Launen; wir reden hier nur von dem vernünftigen Geist. Da gilt nicht das Wort: „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach"; bei dem rechten Menschen ist auch das Fleisch willig und stark. Wie durch die Sinne die Natur offen und aufgeschlossen ist für den erkennenden Geist, so ist sie es als sittliches Object durch die leiblichen Organe auch für den wollenden Geist. Wenn sich dies in Wirklichkeit anders zeigt, wenn da der Leib nicht mehr ein schlechthin dienstwilliges Organ für die Herrschaft des Geistes über die Natur ist, sondern viel öfter ein Organ der Natur für ihre Herrschaft über den Geist, so ist das eben nicht das richtige, ursprüngliche Verhältniß, sondern die schwächende Wirkung der Sündenschuld.

§. 66.

3. Die anfängliche Beschränkung der Freiheit des sich rechtmäßig entwickelnden Geistes durch den Leib kraft dessen Gebundensein an die äußere Natur ist nur der entsprechende rechtmäßige Ausdruck für noch vorhandene innerliche Unfreiheit des noch ungereiften Geistes, und ist darum auch dessen Schutzwehr gegen seine eigne Unreife, ein von Gott gewolltes Erziehungsmittel für denselben. Aber diese zunächst beschränkende Stellung des Leibes zum Geist ist nur eine vorübergehende, ist nicht wirkliche Hemmung. Dem zu höherer Vernünftigkeit und Freiheit sich hinaufringenden Geiste in der eignen Entwickelung nachfolgend, wird der Leib von einem anfänglich überwiegend bestimmenden und bedingenden zu einem überwiegend durch den Geist bestimmten und bedingten; und in seiner letzten, der völligen sittlichen Reife des Geistes entsprechenden Vollendung wird er das vollkommen vom Geiste durchdrungene, ihm zum vollkommenen Eigenthum gewordene, schlechthin dienende Organ des frei gewordenen Geistes, zum vollkommen durchgeisteten oder verklärten Leibe, welcher, aus dem ursprünglichen, unfreien Naturleib in stetigem Fortgang entwickelt, weder durch einen gewaltsamen Tod desselben bedingt, noch selbst einem Tode unterworfen ist, weil er das nothwendige und rechtmäßige Organ des unsterblichen Geistes ist.

Es wäre eine Ungerechtigkeit des Schöpfers und ein gottwidriger Fehler der Schöpfung, wenn der an sich freie und sittlich gereifte Geist in Unfreiheit gebunden wäre durch eine an sich vernunftlose Natur, und die schriftwidrige und unkirchliche Vorstellung, daß der vernünftige Geist zur Strafe für frühere Schuld in einem andern Leben in den Körper wie in ein Gefängniß gebannt worden sei, wäre dann die einzig mögliche Rechtfertigung des Schöpfers. Aber die allerdings auch für den vorsündlichen Zustand anzunehmende relative Unfreiheit des Geistes, daß er gebunden ist an den natürlichen Wechsel von Schlaf und Wachen (vgl. 1 Mos. 2, 21), an die natürlichen Bedürfnisse der Ernährung u. dgl. (vgl. 1 Mos. 1, 29. 30), ist nicht gegen, sondern für den Geist. Sie bekundet dem persönlichen Geist seine Zugehörigkeit zu dem in sich einigen und geordneten All, seine geordnete Verbindung mit der Natur; sie schützet den noch unfertigen Geist vor thörichter Selbstüberhebung, vor willkürlichem, vernunftlosem Eingreifen in die göttliche Weltordnung, lehrt ihn sich unterwerfen unter die von Gott selbst gewollten und geordneten Gesetze des Daseins, lehrt ihm Demuth und bringt ihm seine Abhängigkeit von Gottes Walten zum Bewußtsein, und lehrt ihm dadurch, daß er nur in der freien und willigen Selbstverleugnung in Beziehung auf Gottes Willen die wahre Freiheit erlangen könne. Der Hunger ist der gewaltigste Antrieb zur Thätigkeit, und darum zur Entwickelung des Geistes, und es giebt nach dem Eintritt der Sünde kein anderes so schnell und kräftig wirkendes Mittel, den Geist aufzurütteln aus trägem Schlummer. Der Hunger hat da nicht bloß für den Einzelnen eine Bedeutung, er ist eine weltgeschichtliche Macht, die erste und nachhaltigste Triebfeder der Kulturgeschichte. Die vorsündliche Menschheit kennt zwar keine Hungers-Noth, wohl aber das eine Erfüllung fordernde Bedürfniß; und es gehört nicht zum Leiden, sondern zur wahren Menschheit Christi, daß auch er den Hunger empfand.

Was aber erziehender Anfang ist, ist nicht auch das Bleibende; doch nicht der Leib, sondern seine beschränkende Macht ist das Vorübergehende. Die Auffassung, daß der Leib nicht eine bleibende Bedingung des Geistes, sondern nur ein für die Vernichtung bestimmter Kerker sei, eine eigentlich unnütze, lastende Beigabe des Geistes, ist zwar eine sehr beliebte, aber sehr unchristliche. Was Gott thut, das ist wohl gethan; und er hat den Leib dem Geiste zum vollen Dienst gegeben, und nicht zur Last und Fessel. Daß der ursprüngliche Leib nur eine abzustreifende, werthlose Hülle oder Schale sei, wie die Puppenhülle eines Schmetterlings, davon weiß die heilige Schrift nichts; — das Zerbrechen der irdischen Hütte, 2 Cor. 5, 1, gilt nur dem Leibe der Sünde und des Todes; — der Leib ist ursprünglich vielmehr die von Gott gewollte bleibende Bedingung des wahren

Lebens, obgleich nicht die schlechthin nothwendige des Lebens des Geistes überhaupt. Christus, der ideale Mensch, zeigt an sich, was der menschliche Leib bedeute und sei; Christi Auferstehung ist ein Stein des Anstoßes für jeden einseitigen Spiritualismus. Christus lebt nicht als bloßer, leibloser Geist fort, sondern in dem nun verklärten Leibe; und er wird unsern durch die Sünde nichtigen Leib verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21). Diese Verklärung, aber ohne Tod, ist der ursprüngliche Zweck des dem unsterblichen Geiste zum Organ dienenden Leibes. Des Geistes Leib ist eben als solcher nicht mehr bloßes Natursein, sondern ist als voller Besitz des Unsterblichen auch selbst der allen bloßen Naturdingen eignenden Vergänglichkeit entnommen.

Der Tod wird in der Schrift immer auf die Sünde zurückgeführt; er ist schlechterdings nur der Sünden Sold (1 Mos. 2, 17; 3, 3. 4. 19. Röm. 5, 12—21; 6, 21—23; 8, 10; 1 Cor. 15, 21 ff.; Jac. 1, 15. vgl. Weish. 1, 13; 2, 23 ff.), und der große Nachdruck, den das Neue Testament auf die Auferstehung des Leibes legt, zeigt, was der ursprüngliche Leib sein sollte. Ist es sittliche Aufgabe für den Geist, frei zu sein, vernünftig zu herrschen über das blos Natürliche, so tritt der Tod, als eine gewaltsame Durchbrechung des Lebens, in schneidenden Widerspruch mit jener Aufgabe; er bekundet die volle Übermacht der bewußtlosen Natur über den Geist, die Ohnmacht des Geistes gegenüber der Natur, den Zustand wirklicher Knechtschaft des Geistes unter die Natur. Wäre dieser grelle Widerspruch der Wirklichkeit gegen das sittliche Wesen des Geistes ein ursprünglicher und in der Natur der Dinge oder dem Schöpfungswillen selbst liegender, so wäre aller Sittlichkeit der Nerv durchschnitten, der sittliche Muth gebrochen. Gegen das Übermächtige ankämpfen ist Thorheit; ist die vernunftlose Natur das Mächtigere über den sittlichen Geist, so kann dieser verständiger Weise nichts Besseres thun, als der übermächtigen Natur in allem nachgeben, die eigne sinnliche Natur höher stellen als das Geistige. Nur wenn der Tod der Sünden Sold ist, und es eine Hoffnung giebt auf Den, der dem Tode die Macht genommen, tritt die sittliche Aufgabe, nun freilich schwerer als vor der Sünde, wieder in ihr volles Recht. Die sittlich anregende Bedeutung des Todes hat nur dann Wahrheit, wenn der Tod nicht Recht an sich, sondern Strafe für das Unrecht ist; außerdem ruht sie auf eitler Sophisterei. Es ist also keineswegs sittlich gleichgiltig, wie der Mensch den Tod betrachte, ob als ursprüngliche Naturordnung oder als Strafe der Sünde; — die sittliche Aufgabe und die Sittlichkeit selbst ist eine völlig andere bei jeder von beiden Auffassungen; in welchem von beiden Fällen sie die höhere und ernstere ist, ist leicht einzusehen.

C. Die Einheit des Geistes und des Leibes.

§. 67.

Kraft der Vereinigung des Geistes und des Leibes zu einem individuellen Ganzen, zu einer einheitlichen Persönlichkeit, wird der Geist auch in seinem sittlichen Leben in mannigfacher Weise bestimmt. Der sittliche Geist erscheint so in verschiedenen Daseinsformen, die auch eine verschiedene Äußerung der Sittlichkeit bedingen, aber zu einem harmonischen Ganzen zusammentreten.

1. Die Entwickelungsstufen der menschlichen Persönlichkeit kraft der Entwickelung des Leibes: die Altersstufen. — Der Geist hängt in seiner Entwickelung von der des Körpers ab, aber nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise, und er hat die eigene Entwickelung viel mehr in seiner Gewalt als die des Körpers; und am schnellsten vermag sich die sittliche Kraft zu entwickeln. Die Entwickelungsstufen des sittlichen Geistes und des Leibes fallen also nicht ganz zusammen, sondern gehen nur im Allgemeinen und theilweise mit einander gleichlaufend. Die Stufen des sittlichen Geistes in seiner Entwickelung sind demgemäß folgende:

a) Die Stufe der sittlichen Unmündigkeit, der ersten Kindheit. Der Leib ist da noch Macht über den Geist, der Geist in den meisten Dingen noch wesentlich unfrei, abhängig von äußeren sinnlichen und geistigen Einwirkungen, ist mehr geleitet als sich selbst leitend.

b) Die Stufe des Überganges zur Mündigkeit, das sittliche Knabenalter, vom Eintreten des wirklichen Selbstbewußtseins beginnend; da ist noch ein Schwanken zwischen Freiheit und Unfreiheit; die Sittlichkeit erscheint wesentlich unter der Form des freien Gehorsams gegen die bestimmten Personen der Erziehenden.

c) Die Stufe der sittlichen Mündigkeit. Der Mensch hat sich in seinem eignen sittlichen Besitz, ist wirklich Herr über sich selbst in Beziehung auf die sittliche Selbstentscheidung, vermag sich durch sein sittliches Bewußtsein selbständig zu leiten; daher volle sittliche Zurechnungsfähigkeit und das Ausbilden eines selbständigen Charakters. Ein Zurücksinken des sittlich Mündigge-

wordenen in einen Zustand sittlicher Unzurechnungsfähigkeit, ein Kindischwerden, ist in dem rechtmäßigen Zustande der Menschheit nicht denkbar, wohl aber eine größere Abwendung von den bloß irdischen Interessen, eine immer überwiegendere Hinwendung zu dem Überirdischen, — in dem sittlichen Greisenalter, welches die erste Periode menschlicher Lebensentwickelung vor der Vergeistigung der Leiblichkeit abschließt.

Die Entwickelung des Geistes ist nur theilweise, nicht schlechthin durch die des Leibes bedingt; auch ein leibloser Geist würde eine ähnliche Entwickelung durchmachen, denn alles Leben ist Entwickelung. Die Entwickelung des mit dem Leibe geeinigten Geistes besteht nach einer Seite hin grade darin, daß er seine ursprünglich rechtmäßige größere Abhängigkeit vom leiblichen Leben immer mehr abstreift, immer freier wird, aus einem unmündigen zur Mündigkeit sich heranbildet. Können wir auch den zuerst geschaffenen Menschen uns nicht als im Zustande bewußtloser Kindheit auftretend denken, so gelten die angeführten, im Wesen des sich entwickelnden Lebens selbst liegenden Stufen doch von allen nachfolgenden Geschlechtern, und auch der erste Mensch kann doch nicht füglich sofort als der vollkommen mündige, sittlich schon gereifte Geist auftreten, sondern hat, obwohl in etwas anderer Weise, ähnliche Entwickelungsstufen durchzumachen. — Nach der naturalistischen Auffassung ist die geistige Lebensentfaltung ausschließlich und schlechthin bedingt durch die leibliche, ist nur deren Blüthe und Krafterscheinung. Diese Behauptung wird wie die vorausgesetzte Grundanschauung durch die einfache Thatsache widerlegt, daß die geistige Entwickelung der körperlichen oft weit voraneilt, und bei rechtmäßiger Entwickelung sogar voraneilen muß, und daß bei körperlich ganz gleich entwickelten Menschen die geistige Reife ungemein verschieden sein kann. In einem noch ungereiften Körper kann ein gereifter Geist, in einem schwachen und kranken Körper ein starker Geist sein; das wäre bei jener Auffassung undenkbar. Besonders ist es die sittliche Entwickelung, welche viel früher zu charaktervoller Reife kommen kann als das körperliche Leben; das Wachsthum in der Erkenntniß ist noch eher abhängig von der körperlichen Entwickelung; der Verstand kommt nicht vor den Jahren, und geistig frühreife Kinder sind meist krankhafte Erscheinungen; aber einen wirklichen und festen sittlichen Charakter kann schon eine noch sehr jugendliche Seele sich erringen. Der Satz: „Jugend hat nicht Tugend“, ist, insofern er eine Entschuldigung sein soll, ein schlechthin unsittlicher und verkehrter.

Kraft der rechtmäßigen Überlegenheit des Geistes über den Körper werden die den leiblichen Entwickelungsstufen entsprechenden geistigen Stufen

mit jenen der Zeit nach nicht zusammenfallen, sondern ihnen etwas voraneilen. Die erste Periode ist die der kindlichen Unschuld, wo das Kind noch nicht weiß zu unterscheiden, was gut und was böse ist (Jes. 7, 16), wo das sittliche Bewußtsein noch schlummert, und die Lebensthätigkeit noch nicht ausgeht von einem eines sittlichen Zweckes sich bewußten Willen, sondern von unbewußten Gefühlen, welche unmittelbar durch äußerliche oder sinnliche Einwirkungen erregt sind. Eine eigentliche Zurechnungsfähigkeit kann hier also noch nicht angenommen werden. Das Kind hat wohl Zuneigung und Abneigung, Liebe und Zorn und andere Gemüthszustände, aber weiß noch nicht wirklich darum, hat sich geistig noch nicht wirklich in seiner Gewalt. Der Gehorsam erscheint da erst als bloße kaum bewußte, nur auf unmittelbaren Gefühlen und auf Nachahmungstrieb ruhende Folgsamkeit, die wohl ein Keim des Sittlichen, aber noch nicht wirkliche Sittlichkeit ist, und sich ja ähnlich auch bei gezähmten Thieren findet. Die von Christo aufgestellte Vorbildlichkeit der Kinder (Matth. 18, 3) bezieht sich nicht auf eine sittliche Vollkommenheit derselben, sondern nur auf ihre Empfänglichkeit für sittliche Einwirkungen, auf ihre Unschuld, auf das Bewußtsein ihrer Hilfsdürftigkeit und ihre Glaubenswilligkeit.

Die Periode des Übergangs, das Knabenalter, ist die Zeit, wo der Mensch schon weiß das Gute und Böse zu unterscheiden, wo also ein wirkliches sittliches Bewußtsein vorhanden ist, aber noch nicht als durchgebildetes, sich in jedem Fall selbst bestimmendes, sondern erst als Bewußtsein von gut und böse im Allgemeinen, dessen bestimmte Anwendung auf den einzelnen Fall aber meist noch nicht der eignen freien Selbstentscheidung überlassen ist, sondern der Weisung der Erziehenden. Der Knabe oder das Mädchen hat das bestimmte Gesetz noch in gegenständlicher Weise, in dem Willen der Eltern; sein sittliches Bewußtsein zeichnet nur die allgemeinen Umrisse; die bestimmteren Züge und die Farben erhält es erst durch ein ihm noch gegenständliches sittliches Bewußtsein; jenes ist noch mehr formal als material. Der Gehorsam ist also die eigentlichste Gestalt der Sittlichkeit dieser Periode; und die nächstliegende Gefahr der Sittlichkeit bei der noch obwaltenden Unsicherheit ist die bei dem hervorbrechenden Bewußtsein sittlicher Selbstbestimmung leicht aufkeimende Neigung, aus dem noch allgemein und unbestimmt gehaltenen sittlichen Bewußtsein das einzelne Verhalten unmittelbar selbst bestimmen zu wollen, also die Neigung zu vorzeitiger Freiheit, das Wohlgefallen am ungeregelten Genuß der Freiheit, an der Willkür der Selbstbestimmung. Dies war die Gefahr, der auch die ersten Menschen unterlagen.

Die Periode sittlicher Mündigkeit überholt bei rechtmäßiger Entwickelung die der leiblichen Reife bei weitem. Während das bürgerliche Gesetz die

bürgerliche Mündigkeit, also die Zeit der vollen Verständigkeit in die Zeit der vollen körperlichen Reife setzt, erklärt die sittliche Gesellschaft, die Kirche, den Menschen schon viel früher für sittlich mündig (Confirmation); und auch der Staat setzt die volle sittliche Zurechnungsfähigkeit viel früher als die bürgerliche Mündigkeit. Diese Bestimmungen ruhen auf wohlbegründeter Erfahrung. Der Jüngling oder die Jungfrau weiß nicht mehr bloß die sittliche Aufgabe im Allgemeinen, sondern hat auch die Fähigkeit, das Leben im Einzelnen ihr entsprechend zu bestimmen. Der Gehorsam gegen die Erziehenden verwandelt sich in Gehorsam gegen das sittliche Gesetz, welches jenen freilich mit einschließt, aber nicht mehr als einen im Wesentlichen unbedingten, sondern als einen an dem sittlichen Gesetz zu prüfenden. Der sittlich Mündige kann, freilich nur bei Voraussetzung der Sündhaftigkeit der Menschheit, in den Fall kommen, den Eltern den Gehorsam versagen zu müssen; und auch das bürgerliche Gesetz findet in solchem Gehorsam von dem erwähnten Zeitpunkt an keine Entschuldigung mehr für begangene Gesetzesverletzungen.

Das Kindischwerden der Greise wäre ein höchst gewichtiger Grund, die persönliche Unsterblichkeit zu bezweifeln, wenn es die rechtmäßige Erscheinungsform des höheren Alters wäre. Wenn aber schon in dem gegenwärtigen sündhaft-entarteten Zustande des Menschengeschlechts jenes Kindischwerden keineswegs eine nothwendige und allgemeine Erscheinung ist, wenn vielmehr die Frucht eines sittlich-frommen Lebens auch im höheren Greisenalter, trotz alles sonstigen schlummerartigen Sinkens der Verstandeskräfte, eine Steigerung des frommen und sittlichen Bewußtseins zeigt, wenn selbst das bessere Heidenthum die Ehrfurcht vor der sittlichen Weisheit der Greise zu hoher Tugend macht: so können wir daraus schließen, wie wenig bei einem schlechthin unsündlichen Zustande der Menschheit ein wirkliches Kindischwerden auch in sittlicher Beziehung statthaben könnte. Wie sich im unsündlichen Zustand das höhere Alter gestaltet haben würde, wissen wir nicht; — eine gewisse Abwendung von den überwiegend irdischen Interessen können wir allerdings annehmen; — das aber wissen wir, daß das zu höherer Verklärung bestimmte, dem wirklichen, gewaltsamen Tode entnommene Leben des unsterblichen Geistes nicht einer Rückkehr zum Zustande sittlicher Unmündigkeit ausgesetzt sein konnte. Alles Kindischwerden können wir nur als eine schlechthin krankhafte, auf der Sünde ruhende Erscheinung betrachten.

§. 68.

2. Der Unterschied der Temperamente. — Das Temperament ist eine durch die verschiedene körperliche Eigenthümlichkeit verschieden

bestimmte Stimmung des Geistes in seiner Beziehung zur Außenwelt. Diese Verschiedenheiten, als ein Ausdruck der zur harmonischen Vollkommenheit des Ganzen gehörigen Mannigfaltigkeit des Daseins, sind an sich gut, und wirken eine lebendige Wechselbeziehung der Menschen unter einander. Als bloße Naturbestimmtheit des Geistes haben sie zunächst noch keine sittliche Bedeutung, sie erhalten sie aber als subjective Voraussetzungen des sittlichen Lebens. Sie machen nicht den sittlichen Charakter aus, werden vielmehr in ihrer Einseitigkeit von diesem überwunden, auch nicht eine Tugend, sondern sollen zur Tugend gebildet werden. Zur Sünde veranlassend, begründen sie doch keine und entschuldigen keine.

Auf naturalistischem Standpunkt wird auf die Temp. ein großes Gewicht gelegt, als auf ursprüngliche s i t t l i c h e Bestimmtheiten. Aber was ursprünglich und bloß natürlich ist, ist noch nicht sittlich, sondern nur die Voraussetzung des Sittlichen. Der sittliche Charakter wird nie von der Natur, sondern nur durch das freie Thun des Menschen selbst bestimmt. In dem Maße, als man das Sittliche durch die Natur bestimmt sein läßt, hebt man es auch auf. Während die Alten die Temp. mehr in ihrer rein körperlichen Bedeutung nahmen, legt man in neuerer Zeit mehr Nachdruck auf die geistig-sittliche Bedeutung derselben, oft zum Nachtheil für die sittliche Idee selbst. Es wird viel Spielerei damit getrieben, und es macht sich vielfach die Neigung geltend, sich selbst in seiner sittlichen Eigenthümlichkeit aus bloßen Naturzuständen zu begreifen, statt in sein sittliches Wesen, in das eigne Herz zu blicken; und man entschuldigt gar gern seine sittlichen Schwächen und Leidenschaften durch sein Temp. Das ist naturalistisch, und eigentlich materialistisch. Das Temp. ist nur der an sich rechtmäßige Boden, auf welchem sich die Sittlichkeit gestalten soll; es giebt aber nicht selbst die sittliche Aufgabe, sondern hat nur Einfluß auf die bestimmte Gestaltung derselben. Es bildet nicht den eigenthümlichen persönlichen Charakter, sondern ist nur eine Voraussetzung einer sittlichen Bildung desselben; und wessen Charakter nur durch die Temp. gebildet ist, der hat eben gar keinen. Der sittliche Charakter steht ü b e r allem Temp., und bei verschiedenen und entgegengesetzten Temp. können gleichartige sittliche Charaktere gebildet werden, und umgekehrt, obgleich allerdings die bestimmte Erscheinungsweise des Charakters durch das Temp. vielfach bedingt ist.

Die Temperamente sind an sich nicht eine Eigenthümlichkeit des G e i s t e s, sondern sind in der Eigenthümlichkeit des leiblichen Lebens begründet, und gehen auf den Geist nur über kraft einer Art von communicatio

idiomatum. Man unterscheidet schon nach der Darstellung der Griechen vier Temperamente, nach der Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen und nach der thätigen Äußerung in Beziehung auf die Außenwelt: 1) für äußere Eindrücke sehr offen, und dabei mehr passiv bewegt als selbst handelnd, — das leichte T., das sanguinische; — 2) für äußere Eindrücke sehr offen und dabei mehr activ, selbständig entgegenwirkend und auf die Außenwelt einwirkend, das heiße T., das cholerische; — 3) für äußere Eindrücke weniger empfänglich, und dabei mehr passiv, gleichgiltig, das kalte T., das phlegmatische; — 4) bei gleich geringer Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen mehr activ, das Aufgenommene in sich vertiefend, das schwere oder melancholische T. — Die einzelnen Temp. kommen aber in diesem reinen Unterschiede nicht allzuhäufig vor, meist sind sie gemischt; natürlich können das leichte und das schwere, und ebenso das heiße und das kalte Temp. nicht mit einander verbunden sein, weil sie einander aufheben. Das T. bleibt nicht immer dasselbe, sondern ändert sich nach den äußerlichen Verhältnissen und dem Alter des Menschen.

Da der sittliche Mensch sich nicht von dem Vernunftlosen bestimmen lassen darf, sondern sich auf Grund des sittlichen Bewußtseins selbst frei bestimmen muß, so ist er um so sittlicher, je mehr er sein Temp. dem sittlichen Willen unterwirft, und nicht etwa grade nur diejenigen Tugenden ausbildet, die seinem Temperament leichter werden, z. B. die Freundlichkeit bei dem Sanguinischen, die Geduld bei dem Phlegmatischen, der Muth bei dem Cholerischen. Die Sittlichkeit besteht vielmehr in dem inneren Einklang der verschiedenen sittlichen Momente, und hat also nothwendig die Einseitigkeit jedes bestimmten Temp. zu bekämpfen. Das leichte Temp. neigt zum Leichtsinn, das heiße zur Heftigkeit und Rachsucht, das kalte zum Kaltsinn und zur Trägheit, das schwere zur Lieblosigkeit und Engherzigkeit. Wer das Temp. ungezügelt gehen läßt, bildet nicht dessen Tugend, sondern dessen Fehler aus; denn Tugend ist nie bloßer Naturtrieb. Als eigenthümliche Anlage muß das Temp. wie jede Anlage sittlich gebildet, also in den rechten Einklang mit dem sittlichen Ganzen des Lebens gesetzt werden. Keine Sünde findet ihre sittliche Rechtfertigung in dem Temp.; und andrerseits ist auch nur diejenige Handlungsweise sittlich gut, die nicht bloß aus dem Temp., sondern aus dem sittlichen Bewußtsein entspringt.

§. 69.

3. Der Unterschied der Geschlechter. — Der der gesammten Schöpfung inwohnende Gegensatz von Kraft und Stoff, von Activem und Passivem, von Aussichherausgehen und Beisichbleiben, tritt auch

in der Menschheit in den beiden Geschlechtern auf; und dieser Gegensatz bedingt auch eine verschiedene Eigenthümlichkeit der sittlichen Aufgabe für beide. Der Mann vertritt die active, nach außen wirkende und schaffende Seite der Menschheit, das Weib die passive, empfangende, bildende; jener vertritt mehr die Geistesseite, diese mehr die Naturseite; bei jenem überwiegt mehr der Gedanke und der Wille, bei dieser mehr das Gefühl. Dem Manne ist es mehr eigen, selbständig zu sein, dem Weibe mehr, sich sittlich anzuschließen. Die sittliche Aufgabe ist für beide im Einzelnen eine verschiedene, aber bei beiden von gleichem Werth; es sind nur zwei verschiedene, einander ergänzende Seiten derselben Sittlichkeit. Die Sittlichkeit beider Geschlechter besteht grade darin, die jedem derselben eigenthümliche Seite des sittlichen Lebens besonders auszubilden, nicht als eins, sondern als im Einklang mit der Eigenthümlichkeit des andern.

Der Gegensatz der beiden Geschlechter ist die höchste, vergeistigte Durchbildung des kosmischen, alles Leben bedingenden, in mannigfachen Gestaltungen auftretenden Urgegensatzes, der in jeder Einzelerscheinung der Welt in irgend einer Einigung auftritt. Es giebt nirgends bloße Kraft, nirgends bloßen Stoff, überall in der Natur sind beide geeint, und doch sind sie nicht dasselbe. Was dieser erste Gegensatz in der Natur ist, was die weiteren Gegensätze von Licht und Schwere, von Repulsion und Attraction, von Bewegung und Ruhe, von Sonne und Planet, von Thier und Pflanze, von Arterien und Venen u. a. sind, das ist in höchster Verklärung und Vollendung in der Menschheit der Gegensatz von Mann und Weib. Daß die Naturseite bei dem Weibe etwas stärker hervortritt als bei dem Mann, zeigt sich auch in der früheren körperlichen Entwickelung und Reife des weiblichen Geschlechts, und in der größeren Abhängigkeit von der Natur und ihrem periodischen Wechsel in dem gesammten weiblichen Geschlechtsleben. Die höhere Geisteskraft ist unzweifelhaft bei dem Manne; und die sittliche Unterwerfung des Weibes unter den Mann in der Ehe wie in der Gesellschaft eine unzweideutige Weltordnung. Diese Stellung des Weibes ruht keineswegs bloß auf der Sünde; Adam war ebenso schuldig wie Eva; die Sünde wirkte nur, daß die ursprüngliche, rechtmäßige Unterordnung zu einem Dienstverhältniß wurde. Das wahre Verhältniß ist in 1 Mos. 2, 18 angedeutet. Ist das Weib auch in mehr als einer Beziehung das „schwächere Gebilde" (1 Petr. 3, 7), so ist sie dennoch „Miterbe der Gnade", hat zwar eine andere und eigenthümliche, aber darum nicht minder hohe und wesentliche sittliche Aufgabe als der

Mann. Das Weib hat als die „Gehilfin“ des Mannes das treu zu pflegen und zu nähren, was der mehr den starken, selbständigen Willen darstellende Mann thatkräftig schafft. Das Weib ist um des Mannes willen geschaffen, nicht zur unfreien Magd, sondern zur sittlich freien Gehilfin, mit ihm im sittlichen Streben eins; aber das active Eingreifen ins Leben, das Setzen des Zieles und das Schaffen ist dem Manne überlassen; das Weib soll ihm dabei zur Hilfe sein, um ihn seiend, ihn zum lebendigen Mittelpunkt ihres irdischen Wirkens habend, wie die Planeten kreisen um die Sonne.

§. 70.

4. Der Unterschied der Völker-Eigenthümlichkeiten, insofern diese auf Natureinflüssen ruhen, ist verwandt mit dem Unterschiede der Temperamente und fällt selbst zum Theil damit zusammen. Obgleich das thatsächliche Auseinanderfallen der ursprünglich einigen Menschheit in einander wesentlich fremdartige, für einander unverständliche, und geistig und leiblich mangelhafte Rassen nur als eine Entartung auf Grund der Sünde zu betrachten ist, so ist dennoch auch bei unsündlichem Zustand eine zunächst auf der Landesverschiedenheit ruhende Mannigfaltigkeit von Völkern mit besonderen Eigenthümlichkeiten vollkommen rechtmäßig und nothwendig, und gehört zum harmonischen und sich gegenseitig fördernden Leben der Menschheit.

Von der geschichtlich errungenen, also wesentlich geistigen Völker-Eigenthümlichkeit reden wir hier noch nicht, denn diese ruht nicht auf der Vereinigung des Geistes und des Leibes; hier handelt es sich von den natürlichen Völkerunterschieden. Sind diese unzweifelhaft an sich berechtigt, ist der Bergbewohner in seinem ganzen leiblichen und geistigen Wesen ein anderer als der Bewohner der Ebene, der Nordländer ein anderer als der Mensch des heißen Erdstrichs, so entstehen daraus verschiedenartige Gestaltungen der sittlichen Aufgabe, die aber nicht mit einander in feindlichen Gegensatz treten können, sondern eine rechtmäßige Mannigfaltigkeit bilden, woraus nur ein um so höherer und lebendigerer Einklang des Ganzen entsteht. Die Arbeit und der Genuß, das Familienleben wie das der Gesellschaft werden sich verschieden gestalten müssen; und die rechte Durchbildung und Bewahrung der rechtmäßigen Volkseigenthümlichkeit gehört wesentlich mit zu der sittlichen Vollkommenheit. Es ist nicht ein Fortschritt der geistig-sittlichen Bildung, sondern zum Theil eine Entartung, wenn man in neuester Zeit vielfach die Volkseigenthümlichkeiten ganz zu verwischen, eine möglichst große Einförmigkeit herbeizuführen sucht. Mannig-

faltigkeit ist nicht Verwirrung der Sprachen und der Geister, und hat gegenüber dem kahlen, unlebendigen Einerlei ihr gutes, sittliches Recht. Jakob's Söhne, verschieden in ihrem Charakter, bildeten auch rechtmäßige Verschiedenheit der Stämme des Volkes Israels; aber dennoch sollte und konnte ein Geist unter ihnen sein.

II. Das Gesammtwesen als sittliches Subject.

§. 71.

Der Mensch ist nicht bloßes Einzelwesen, sondern bildet kraft seiner vernünftigen Geistigkeit, welche das Viele überall zur Einheit zu bringen sucht, und kraft seines darauf ruhenden sittlichen Thuns auch ein sittliches Gesammtwesen, eine Gemeinschaft als Gesammtheit von Personen, zu welcher sich der Einzelne als dienendes Glied verhält, und welche für sich wieder ein sittliches Subject ist und eine bestimmte sittliche Aufgabe hat. Das Gesammtwesen, welches sich wieder in weitere und engere Kreise gliedern kann, hat für seine sittliche Aufgabe und deren Erfüllung zwar die einzelnen ihm angehörigen Personen zu Trägern, aber diese von den einzelnen Personen zu erfüllende sittliche Aufgabe fällt keineswegs zusammen mit der, welche der Einzelne als persönliches Einzelwesen für sich zu erfüllen hat. Eine Vielheit von Personen wird erst zu einem sittlichen Gesammtwesen, wenn sie durch ein wirklich gemeinsames Bewußtsein und eine gemeinsame sittliche Aufgabe zu einer Lebenseinheit vereinigt wird, und die einzelnen Glieder nicht bloß das Ganze auf sich, sondern auch und wesentlich sich auf das Ganze beziehen; und das sittliche Leben des Menschen ist um so vollkommener, je mehr es sich zu einem Leben der sittlichen Gesammtheit entwickelt; und das letzte Ziel der sittlichen Entwickelung ist es, daß die ganze Menschheit ein einiges sittliches Gesammtwesen werde. Die wahre Sittlichkeit des Einzelnen ist also immer eine zweifache: eine persönlich-individuelle, und eine, welche der Ausdruck der sittlichen Aufgabe des Gesammtwesens ist, in deren Namen er sie vollbringt. Keine ist der andern untergeordnet, sondern sie stehen in harmonischer Wechselbeziehung.

Der Gedanke von der Gesammtheit als sittlichem Subject ist ein für die Sittenlehre überaus wichtiger. Das Heidenthum hat denselben nur sehr unvollkommen erfaßt, weil die Idee der einheitlichen Menschheit ganz

fehlt, und weil da, wo das Gesammtwesen am mächtigsten hervortritt, in China, nur eine naturalistische, mechanische Weltanschauung gilt, dagegen da, wo der persönliche Geist in den Vordergrund trat, im Abendland, derselbe ganz überwiegend nur in der Gestalt des starken Einzelsubjects auftrat, der Wille also nicht als allgemeiner, sondern wesentlich als Willkür erschien, so daß das Gesammtwesen selbst diesen Charakter des überwiegend Individuellen trug. In dem hebräischen Gottesstaat sind kraft des göttlichen Erziehungszweckes erst die keimartigen Anfänge des sittlichen Gesammtwesens, und es überwiegt die individuelle Sittlichkeit über die Gesammtsittlichkeit. Erst das Christenthum verwirklichte den in der sittlichen Idee liegenden Gedanken; die Wahrheit, die den Menschen recht frei macht, machte auch die Begründung einer wahren sittlichen Gemeinschaft wieder möglich, zunächst als christliche Kirche, dann aber auch als christlicher Staat. Die Idee der sittlichen Gemeinschaft tritt da sofort als eine grundlegende auf. Die persönliche Gemeinschaft mit dem persönlichen Gottes- und Menschensohn als dem Haupte schafft das wahre, lebendige sittliche Gemeinwesen; der Einzelne lebt für die Gesammtheit, und die Gesammtheit für den Einzelnen, und beide durch Christum und für Christum (Joh. 17, 21; Mt. 18, 19. 20).

Das sittliche Thun der einzelnen Person als solcher ist wohl zu unterscheiden von dem sittlichen Thun derselben als Trägerin der Gesammtsittlichkeit. Schon der Umstand, daß bei vorhandener Sündhaftigkeit diese zweifache Sittlichkeit in Gegensatz und Widerspruch treten kann, daß Jemand seine Schuldigkeit als Staatsbürger bis zu einem gewissen Grade von Verdienstlichkeit thun kann, während seine persönliche Sittlichkeit sehr niedrig steht, zeigt, daß in der Sache selbst ein Unterschied obwaltet. Was ich als lebendiges Glied des sittlichen Gesammtwesens thue, aus dem Geiste desselben heraus, gewissermaßen im Namen und in Vertretung desselben, also nicht weil ich sittliches Einzelwesen, sondern weil ich einer sittlichen Gemeinschaft als Theil angehöre, das muß freilich bei wahrer sittlicher Reife in vollem Einklang mit meiner persönlichen sittlichen Gesinnung sein; aber Einklang ist nicht Einerleiheit. Als Träger des sittlichen Gesammtwesens und Gesammtbewußtseins tritt mein persönlicher Einzelwille wesentlich zurück, der Gesammtgeist ergreift und führt mich, waltet bewältigend in mir, drängt das auch an sich rechtmäßige Einzelinteresse zurück. Der Krieger, der für das Vaterland kämpft, handelt nicht aus seinem persönlichen Einzelinteresse und Einzelwillen heraus; er will, wenn er darin sittlich ist, nichts für sich, sondern alles nur für das Vaterland, er opfert sein persönliches Recht an Familienglück, an ruhige Arbeit und sittlich erlaubten Genuß, ja sein Leben selbst für die Gesammtheit, nicht als per-

sönliches Einzelwesen, sondern als lebendiges Glied des Volkes. Die Sittlichkeit der Einzelperson trägt mehr männlichen, die der Gesammtheit mehr weiblichen Charakter, indem hier das Ergriffensein, das Anschließen, Hingeben, bis zum Aufopfern, überwiegt. Die sittliche Ehre einer Gesammtheit ist eine andere als die des Einzelnen; wenn der Soldat die Fahne seines Regiments vertheidigt, so ist es nicht die eigne Ehre, sondern die des Ganzen, die ihn treibt. Wo aber Ehre ist, da ist auch Sittlichkeit.

Die Unterscheidung dieser zweifachen Sittlichkeit tritt bei einer besondern Gestalt der zweiten, der Amtssittlichkeit, auch äußerlich kennbar hervor. Was der Geistliche, der Soldat, der Richter in seinem Amte thut, das ist auch Sittlichkeit, fällt mit seiner persönlichen Sittlichkeit keineswegs zusammen, wie schon die verschiedene Weise der Zurechnung von Pflichtwidrigkeiten in beiden Gebieten zeigt. Eine Unwahrheit, ein Betrug, in amtlicher Thätigkeit begangen, wird viel härter bestraft, ist auch sittlich viel härter zu rügen als ein außeramtliches Vergehen ähnlicher Art. Ein im öffentlichen Beruf Handelnder darf keine Beleidigung schweigend hinnehmen, während er, außer seinem Beruf beleidigt, die Versöhnlichkeit zur ersten Pflicht hat. Das sittliche Gemeinwesen bezeichnet diesen Unterschied schon darin, daß die vorzugsweise und berufsmäßig in seinem Namen Handelnden, eine bestimmte Amtskleidung tragen, also daß die ganze äußerliche Erscheinung und Handlungsweise derselben der persönlich freien Selbstentscheidung entnommen ist, das Gepräge des über dem Einzelwillen stehenden Gemeinsamen hat; die persönliche Eigenthümlichkeit tritt bei der Vollbringung der Gesammtsittlichkeit hinter die Eigenthümlichkeit des Gesammtgeistes zurück. In der Demokratie der neueren Zeit, wie sie, von Frankreich ausgehend, die geschichtlichen Gestaltungen der Gesellschaft zersetzt, und in der Aufklärungsmoral ihre entsprechende Ergänzung hat, tritt das sittliche Gemeinwesen als schlechthin unselbständiges Erzeugniß der bloß individuellen Sittlichkeit ganz hinter diese zurück, und sie führt folgerichtig zu der alle geschichtlich gewordenen Gemeinwesen nicht achtende, die Masse der Einzelwesen nur mechanisch zusammenhaltenden Gewaltherrschaft des starken Einzelwillens, welcher ganz und gar an die Stelle einer über der Willkür der Einzelnen erhabenen, geschichtlich begründeten sittlichen Ordnung trat. Der Imperialismus tritt nothwendig um so eigenwilliger und despotischer auf, je breiter seine Basis ist, je blendender er mit allgemeinen Volksabstimmungen spielt. Die wahre sittliche Gestaltung, darum auch die wahre gesellschaftliche Freiheit ist nur in dem der christlichen Weltanschauung eignenden lebendigen Einklang zwischen der persönlichen Einzelsittlichkeit und der Gesammtsittlichkeit.

Zweiter Abschnitt.

Gott als der objective Grund und das Urbild des sittlichen Lebens und der Idee desselben, des Gesetzes.

§. 72.

Da die Sittlichkeit mit der Religion zu einer schlechthin untrennbaren Lebenseinheit vereinigt ist (§. 55), die Religion aber das Gottesbewußtsein zur nothwendigen Grundlage hat, so ist das Gottesbewußtsein auch die nothwendige Voraussetzung und Bedingung der Sittlichkeit; und das Wesen und die Stufe der Sittlichkeit ist darum auch bedingt durch das Wesen und die Stufe des Gottesbewußtseins, obgleich eine höhere Stufe des letzteren nicht nothwendig auch eine höhere Stufe der Sittlichkeit erzeugt. Die wahre Sittlichkeit ist also nur da möglich, wo das wahre Gottesbewußtsein ist, wo Gott also nicht als irgendwie beschränkt, als bloße Naturmacht oder als beschränktes Einzelwesen, sondern als absoluter Geist in vollem Sinne des Worts erfaßt wird, als unendliche sittliche Persönlichkeit. Polytheismus wie Pantheismus vermögen nur ein mangelhaftes sittliches Bewußtsein, also auch nur eine mangelhafte Sittlichkeit zu erzeugen. Nur wo die sittliche Idee ihre schlechthin vollkommene Wirklichkeit hat, in dem persönlichen heiligen Gott, hat auch die Sittlichkeit festen Grund, wahren Inhalt, unbedingtes Ziel.

Ist die Sittlichkeit irgendwie durch die Religion bedingt, so ist auch die Art dieser Sittlichkeit je nach der Religion auch verschieden. Aus dem früher Gesagten ergiebt sich, daß die Sittlichkeit nicht sowohl durch das bloße Gottesbewußtsein, sondern durch das zur Religion gewordene Gottesbewußtsein bedingt wird, denn ein Gottesbewußtsein, welches nicht zum religiösen wird, sondern bloße todte Erkenntniß bleibt, kann auch nicht zur sittlichen Macht werden; und eben darin liegt es, daß zwar ein niedrigeres Gottesbewußtsein keine höhere Stufe der Sittlichkeit erzeugen kann, daß aber ein höheres Gottesbewußtsein nicht nothwendig auch eine höhere Stufe der Sittlichkeit schafft, sobald es nämlich nicht zur religiösen Lebensmacht

geworden ist. Sobald aber dies letztere der Fall ist, dann gilt der Satz unbedingt, daß der Stufe des Gottesbewußtseins auch die der Sittlichkeit vollkommen entspricht; sonst müßten wir den früher ausgesprochenen Gedanken, daß Religion und Sittlichkeit zwei untrennbar mit einander vereinigte, sich gegenseitig schlechthin bedingende Momente eines und desselben geistigen Lebens seien, aufheben. Wo, wie in China und Indien, Gott nicht als sittliches Wesen, sondern als ungeistige Naturmacht erfaßt wird, da kann auch die Sittlichkeit nicht auf der Idee der freien sittlichen Persönlichkeit des Menschen ruhen, muß diese Persönlichkeit vielmehr grade als unberechtigt zurückdrängen; wo das Göttliche nur in Weise eines Gegensatzes von einander feindseligen Mächten gedacht wird, wie bei den Persern und zum Theil schon in Ägypten und West-Asien, da fehlt der sittlichen Idee die Unbedingtheit ihrer Forderung, und das dem Sittlichen Entgegengesetzte hat doch auch sein beziehungsweises Recht; wo aber das Göttliche als Vielheit von beschränkten Einzelpersönlichkeiten erfaßt wird, wie im Abendland, da drängt sich auch in die Sittlichkeit das Vorrecht des sich willkürlich bestimmenden Subjectes ein, und es fehlt die feste objective Norm des sittlichen Handelns. Erst bei dem Bewußtsein des absoluten persönlichen Geistes wird sowohl die sittliche Persönlichkeit frei, als auch die sittliche Idee zu einer schlechthin unbedingten und sicheren. Die Heiden *haben* nicht wirklich das göttliche Gesetz, sondern nur eine unbewußte, in der Natur des vernünftigen Geistes liegende Ahnung desselben (Röm. 2, 14. 15). — Die Vielgötterei ist nun bei uns nicht mehr Brauch, um so mehr aber der Pantheismus, oder ein solcher Deismus, welcher sich von dem Pantheismus nur durch unwissenschaftliche Halbheit und Willkür unterscheidet, aber nicht mehr jener lebenskräftige und beziehungsweise achtungswerthe Pantheismus Indiens, welcher mit sittlichem Ernst auch die volle praktische Folgerung aus seiner Weltanschauung zog, und in der durchgeführten Weltentsagung das reine Gegentheil des natürlichen und rechtmäßigen Anspruchs auf Glückseligkeit darstellte, sondern ein sittlich in jeder Beziehung schwächlicher und charakterloser Pantheismus, der an einer gottesberaubten Welt sich genußsüchtig erfreut. Dem Pantheismus fehlt die *Voraussetzung* aller Sittlichkeit, die persönliche Freiheit; bei dem Walten unbedingter Nothwendigkeit bleibt kein Raum für eine sittliche Wahl und Selbstbestimmung; es fehlt ihm der sittliche Zweck, weil er kein ideales, über die bloße Wirklichkeit hinausgehendes Ziel der Sittlichkeit kennt, vielmehr das Wirkliche an sich als die Erfüllung der Idee, als gut anerkennen muß, und weil, was als ein Zweck der Lebensentwickelung erscheint, sich von selbst nothwendig verwirklichet; es fehlt ihm der sittliche *Beweggrund*, denn der einzige be-

wegende Grund der schlechthin nothwendigen Lebensbewegung ist als unfreier und als unfrei wirkender kein sittlicher, ist nur bewußter Naturtrieb. Bei der Voraussetzung, daß alles Sein und Thun des Einzelnen der nothwendige Ausdruck des in der Welt sein Dasein und Leben sich schaffenden Gottes ist, ist Jeder in jedem beliebigen Sein und Thun vollkommen berechtigt, und Niemand kann ihm wegen scheinbarer sittlichen Rohheit oder Nichtswürdigkeit einen Vorwurf machen. Die sittlichen Wirkungen des Pantheismus und des damit im Wesentlichen zusammenfallenden Naturalismus muß man nicht aus einzelnen Erscheinungen bei den noch unbewußt von dem sittlichen Geiste des Volkes getragenen Menschen beurtheilen, sondern aus jenen Gestaltungen, wo diese Weltanschauung in die Massen gedrungen ist, wie in der Zeit der französischen Schreckensherrschaft, und in dem Auftreten des fast durchweg von diesen Anschauungen getragenen demokratischen Radicalismus. Der Communismus ist eine nothwendige Folgerung aus der pantheistischen Aufhebung der Persönlichkeit und ihres sittlichen Rechtes.

§. 73.

Der persönliche Gott ist die Grundlage des Sittlichen: 1) Indem er als heiliger Wille der ewige Urquell und der Träger der sittlichen Idee ist. Das Gute ist nicht bloß Gegenstand eines möglichen Wollens, soll nicht bloß gewollt werden, sondern ist ewig gewollt von einem ewigen Willen und ist gar nichts anderes als der Inhalt dieses Willens selbst; Gott ist der schlechthin sittliche Geist, der in seiner freien Persönlichkeit vollkommen mit sich einige und ewig mit sich in Einklang bleibende heilige Geist, der als solcher der sittlichen Aufgabe der freien Geschöpfe volle Wahrheit, unbedingte, bleibende Geltung als Gottes Gebot, feste Sicherheit und vollkommene stetige Einheit und Einigkeit verleiht.

Außerhalb des christlichen Gottesbewußtseins fehlt der sittlichen Idee alle Sicherheit und Kraft. Es ist leicht gesagt, der Mensch müsse das Gute um seiner selbst willen thun, oder das Sittengesetz trete als kategorischer Imperativ auf, aber in der Wirklichkeit des Lebens halten solche Redensarten nicht Stich. Für einen bloßen abstrakten Gedanken ohne irgend eine Wirklichkeit kann sich kein menschliches Herz erwärmen; da giebt es höchstens ein Verstandesinteresse, nicht ein sittlich-praktisches. Die Kraft des sittlichen Gedankens muß einen tieferen Grund haben als eine bloße moralisirende Verstandesthätigkeit. Ehe ich das Gute um seiner selbst willen thue, muß ich es lieben; ehe ich es liebe, muß ich es mit voller

Sicherheit erkennen. So lange ich zweifle, was gut sei, habe ich keinen Gegenstand der Liebe. Im Wesen des Guten liegt aber, daß es nicht meine bloß subjective Ansicht sei, sondern allgemeingiltig, an und für sich gut sei. Sehe ich nun von dem Gottesbewußtsein ab, so bleibt mir, um die unbedingte Geltung eines vermeintlichen sittlichen Gebotes zu erkennen und die Möglichkeit einer bloß subjectiven Meinung hierbei abzustreifen, nichts übrig, als die unausführbare Kantische Probe (S. 257 ff.). Gesetzt aber, es gäbe eine wissenschaftliche Quelle für die sichere Erkenntniß des sittlichen Gesetzes ohne das Gottesbewußtsein, so würde dies den Zweck noch nicht erfüllen; nicht Jeder kann wissenschaftlicher Ethiker, Jeder aber soll sittlich sein. Das sittliche Bewußtsein kann also nicht auf bloß wissenschaftliche Beweisführungen und Proben gegründet werden, sondern muß einen allen vernünftigen Menschen zugänglichen Grund haben, und das ist das Gottesbewußtsein. Sobald ich weiß, daß eine Handlungsweise Gottes Wille ist, so bin ich vollkommen gewiß, daß sie gut sei, eine allgemeine und unbedingte Giltigkeit habe; und ich habe nicht zu schließen: weil sie allgemeingiltig ist, darum ist sie Gottes Wille, sondern umgekehrt. Ohne Sicherheit des sittlichen Bewußtseins giebt es keinen sittlichen Muth; auf diesem Gebiete wirkt aller Zweifel lähmend. Es handelt sich für die Sicherheit des sittlichen Bewußtseins also wesentlich darum, daß mir Gottes sittlicher Wille kund werde; davon nachher.

Sobald ein religiöses Bewußtsein von Gott vorhanden ist, muß alles Gute schlechthin auf Gottes Willen zurückgeführt werden; alles was Gott will, ist gut, und alles Gute ist Gottes Wille. Die göttliche Weltordnung nimmt auf dem Gebiete des freien Willens der Geschöpfe die Gestalt eines sittlichen Gebotes an; das Müssen wird zum Sollen; das ist nicht eine Abschwächung, sondern eine Steigerung, denn das frei gesetzte Gute ist höher als das unfrei gesetzte, weil Gott selbst Freiheit ist. Ist eine sittliche Aufgabe Gottes Wille, so bin ich also dessen vollkommen sicher, daß sie nicht in wirklichem Widerspruch sein kann mit andern sittlichen Aufgaben. Das ist die hohe sittliche Bedeutung des Monotheismus, daß bei ihm allein eine volle Einheit und Sicherheit des sittlichen Bewußtseins sein kann; mit jeder Beschränkung der göttlichen Idee wird auch das sittliche Bewußtsein unsicher und zweifelhaft. Darum legt die heil. Schrift schon im A. Test. ein so hohes Gewicht auf die Einheit und Unwandelbarkeit des heiligen Gottes als des sittlichen Gesetzgebers, und bringt diese Einheit, im Gegensatz zu dem Heidenthum, in unmittelbare Beziehung zu der sittlichen Aufgabe (1 Mos. 17, 1; 5 Mos. 6, 4 ff.; Ps. 19, 8).

Die Sicherheit ist aber nur die eine Seite, die andere ist die bewe-

gende Kraft der sittlichen Idee. Es ist sehr wahr, daß der Gedanke des Guten an sich den Willen bewegen soll, aber ganz anders ist seine Kraft, wenn er selbst der Ausdruck eines heiligen Willens ist, wenn er nur zu dem einzelnen menschlichen Willen spricht. Es ist die heilige Ehrfurcht vor dem Heiligen, was jene Kraft verleiht. An einem bloßen Gedanken kann ich Wohlgefallen haben, aber nicht Ehrfurcht vor demselben. Das Gebot, das von dem Lebendigen ausgeht, schafft Leben; der bloße Gedanke setzt schon das Leben voraus, um zu wirken. Wahrhaft mächtig wird die sittliche Idee für den persönlichen Geist erst dadurch, daß sie des persönlichen Gottes eigner Wille ist.

§. 74.

Gott ist Grund des Sittlichen, 2) indem er in seiner Welt sich selbst als den Heiligen offenbart, sich als das Urbild des Sittlichen dem Menschen kund macht, als das persönlich heilige Vorbild, dem der Mensch sich nachbilden soll, theils in ideeller Offenbarung über sein sittliches Wesen, theils in geschichtlich wirklicher und persönlicher Offenbarung in Christo, der als der Menschensohn die volle weltgeschichtliche Wirklichkeit des sittlichen Ideals ist. In diesem Bewußtsein der göttlichen Urbildlichkeit des Sittlichen erfaßt der Mensch die Sittlichkeit als Gottähnlichkeit, und sich selbst in seiner wahren sittlichen Würde als Gottes Ebenbild und als Kind Gottes, bestimmter aber die christliche Sittlichkeit als Nachfolge Christi, und sich selbst als Christo ähnlich werdend, als seinen rechten Jünger.

Der Gedanke einer sittlichen Selbstoffenbarung Gottes ist ein der christlichen Religion, mit Einschluß ihrer altestamentlichen Vorbereitung, eigenthümlicher, und von durchgreifender sittlicher Bedeutung. Das Heidenthum kennt eine solche Selbstoffenbarung gar nicht; die sittlichen Gesetze werden zwar in den höheren heidnischen Religionen auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, aber das ist nur entweder eine Offenbarung der Gesetze der Weltordnung, oder höchstens eine Offenbarung des göttlichen Willens an die Menschen, nicht eine Offenbarung eines eignen sittlichen Wesens Gottes. Nach christlicher Weltanschauung soll das Gute nicht bloß werden, sondern ist in voller Wirklichkeit schon von Ewigkeit; die Sittlichkeit soll nicht etwas schlechthin Neues schaffen, sondern das Geschaffene nur seinem göttlichen Urgrunde entsprechend bilden; das freie Geschöpf soll ähnlich werden dem heiligen Gott, in freien Einklang treten nicht mit einer bloßen Idee, sondern mit einer ewigen Wirklichkeit.

Darin hat die Sittlichkeit eine unvergleichlich höhere Sicherheit und Kraft, als wenn das sittliche Gesetz als bloß abstracter Gedanke auftritt. Eine gewaltigere sittliche Logik giebt es nicht als das Wort: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (3 Mos. 19, 2; 11, 44. 45; 20, 7; vgl. 1 Petr. 1, 15. 16; Eph. 5, 1.); — und Christus selbst stellt wiederholt Gottes sittliches Wesen als das wahre Vorbild für den Menschen hin, im Allgemeinen sowohl wie im Besondern, (Math. 5, 48; Luc. 6, 36). Wie es in der Erziehung keine bessere sittliche Belehrung giebt als die durch das persönliche Beispiel, so giebt es auch in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts keine tiefer dringende sittliche Offenbarung als die der heiligen Persönlichkeit Gottes; und wie sich das Kind naturgemäß nicht sowohl bestrebt, ein abstractes Gesetz zu verwirklichen, sondern einem geliebten und verehrten persönlichen Vorbild ähnlich zu werden, so gilt Gleiches von der sittlichen Entwickelung der Menschheit überhaupt; das ist nicht kindliche Unreife, sondern vernünftige Wahrheit; und auch darin ist das Kind ein rechtes Vorbild. Die Sittlichkeit vollbringend stellt sich der Mensch nicht als einsam glänzenden Stern in das All hin, sondern als von Gott geliebtes liebendes Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als creatürlichen Abglanz seiner Heiligkeit. Das ist Wahrheit und Leben, gegenüber einem todten, nur auf abstrahirte Sittenregeln gegründeten Moralismus.

Einen viel tiefer ergreifenden sittlichen Eindruck, als die Offenbarung der heiligen Persönlichkeit Gottes durch das Wort, macht die Offenbarung derselben durch die thatsächliche Wirklichkeit in der Person Christi. Wir können hier nicht die mehrfach aufgeworfene Frage beantworten, ob der Gottes-Sohn auch ohne die Voraussetzung des Sündenfalls Mensch geworden wäre; die Schrift giebt hierüber keine Auskunft, und die, welche sie bejahen, setzen diese Erscheinung des idealen Menschen wenigstens nicht an den Anfang, wogegen schon die biblisch bekundete Thatsache spricht. Es gilt also auch bei jener Ansicht die Erscheinung Christi nicht als nothwendiges Vorbild für das sittliche Leben. Es scheint also keine Berechtigung vorzuliegen, die Vorbildlichkeit Christi an dieser Stelle zu besprechen. Aber da Christus doch nicht bloß der für und durch die Sünde leidende Erlöser, sondern auch die wahre, persönliche Erscheinung des vollkommenen Ebenbildes Gottes ist, das schlechthin vollkommene Urbild menschlicher Sittlichkeit, so ist für uns, die wir ja nicht selbst in dem Stande ursprünglicher Sündlosigkeit stehen, die Erkenntniß der vollendeten, idealen Sittlichkeit wesentlich durch die Erkenntniß Christi bedingt. Nicht die ersten, von der Sünde unberührten Menschen bedurften dieses geschichtlich-persönlichen Vorbildes, um ein wahrhaftiges sittliches Bewußtsein zu haben

und die Sittlichkeit zu vollbringen, aber wir, die von dem Fluch und der Macht der Sünde Erlösten, aber doch noch Sündhaften, bedürfen auch zur Erkenntniß der vorsündlichen Sittlichkeit dieses nicht aus der Sünde sich emporringenden, sondern über ihr stehenden Vorbildes. Ist doch Christus viel mehr noch, als er für die Erlöseten das Vorbild ist, für die Erkenntniß des vorsündlichen Menschen das wahre Urbild; denn in dem sittlichen Leben des Christen ist Manches, wofür Christi eignes Leben nicht unmittelbar Vorbild sein kann, nämlich der beständige Kampf gegen die in dem menschlichen Herzen noch vorhandene Sünde; solcher Kampf war in Christo nicht; alles Sündliche war ein ihm Fremdes, Äußerliches, nie ein ihm Innerliches, zu eigen Gewordenes. Dagegen kann in dem sittlichen Leben des vorsündlichen Menschen nichts sein, was an Christi Person nicht unmittelbar angeknüpft werden könnte, obgleich nicht alle besondern Erscheinungen der menschlichen Sittlichkeit ihren besondern, concreten Ausdruck in dem sittlichen Leben Christi haben können.

Als vollkommenes sittliches Vorbild stellt Christus selbst sich hin (Joh. 8, 46; 15, 10; vergl. 1 Joh. 3, 5; 1 Petri 1, 19; 2, 22; 2 Cor. 5, 21; Hebr. 4, 15; 7, 26.), und zwar zugleich als das vollkommene Ebenbild des unsichtbaren Vaters (Joh. 14, 9; vergl. 2 Cor. 4, 4), und faßt alle christliche Sittlichkeit zusammen in seiner Nachfolge (Mt. 8, 22; 11, 29; 16, 24; 19, 21; Joh. 8, 12; 12, 26; 13, 15; 15, 10; vergl. 1 Joh. 2, 6; Phil. 2, 5; Eph. 4, 13; 5, 2; 1 Petri 2, 21.). Es ist das einer von den vielen Punkten, an welchem die untrennbare Vereinigung des christlichen Glaubens und der christlichen Sittlichkeit offenkundig wird, und das landläufige Gerede von der Gleichgiltigkeit christlicher Glaubenssätze für die Sittlichkeit in seiner Gedankenlosigkeit erscheint. Wenn der, welcher selbst erklärte: „Niemand ist gut denn der einige Gott", sich selbst als das fehllose Urbild sittlicher Vollkommenheit hinstellt, so wäre das bei Nichtbeachtung des christlichen Glaubens an den menschgewordenen ewigen Gottessohn nicht bloß eine thörichte Selbstüberhebung, sondern gradezu eine Gotteslästerung, denn es wäre Gott die ihm allein gebührende Ehre genommen und einem Menschen gegeben. So hat auch selbst in dem über die menschliche Sündhaftigkeit so sehr verblendeten Heidenthum nie ein Mensch von sich gesprochen. — Da Gott selbst das Urbild des Sittlichen ist, so ist Christus zwar als Menschensohn das vollkommene Vorbild menschlicher Sittlichkeit, aber auch als Gottessohn ist er deren Urbild; beides also ist in seiner Persönlichkeit geeint.

Die Nachfolge Christi ist nicht so zu verstehen, als sollte der Mensch eine unselbständige, schlechthin gleiche Wiederholung der bestimmten sittlichen Erscheinung Christi sein; vielmehr gilt auch hier das Recht der per-

sönlichen Eigenthümlichkeit, welche nicht schlechterdings auf Andere übertragen werden kann. Auch Christus hatte als Menschensohn eine an Andere nicht mitzutheilende persönliche Eigenthümlichkeit, kraft deren er eben der allein zur Erlösung befähigte und berufene Menschensohn war, und in der vollkommnen Nachfolge Christi hat sich der Christ zwar das sittliche Wesen Christi anzueignen, aber dasselbe in persönlicher Eigenthümlichkeit zu gestalten. Die sittlichen Personen sollen durchaus nicht völlig gleiche Exemplare derselben einen Gestalt sein, sondern die gemeinsame sittliche Idee in der persönlichen Eigenthümlichkeit ausbilden. Welch ein Unterschied ist in dieser Eigenthümlichkeit zwischen Johannes, Petrus, Jakobus, Paulus, zwischen einem Chrysostomus und Augustin, — und doch sind das alles rechte und wahre Jünger in der Nachfolge Christi.

§. 75.

Gott ist Grund des Sittlichen, indem er 3) in seiner Welt allgegenwärtig waltend und richtend das sittliche Leben der Geschöpfe mit Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit zu seinem ewigen Zweck leitet dem bösen Thun entgegentretend, ohne die sittliche Freiheit der Geschöpfe aufzuheben, das gute durch seine Gnadenhilfe fördernd. Dies Bewußtsein giebt dem sittlichen Leben die volle Zuversicht und Freudigkeit in dem Vollbringen des göttlichen Willens und die rechte Scheu vor dem Gottwidrigen.

Der Gedanke einer bloß abstracten sittlichen Weltordnung mag in der Theorie sich glatt und anlockend ausnehmen; für das wirkliche Leben wird er zur leeren Phrase. Selbst des Stoikers stolzer Gleichmuth weiß dem Widerspruch der Wirklichkeit gegen die selbsterdachten Ideale zuletzt nichts anderes entgegenzusetzen als den Selbstmord; und die, welche in neuerer Zeit der für düster und menschenfeindlich erklärten christlichen Weltanschauung die in ewig harmonischer Nothwendigkeit sich bewegende Weltordnung des Pantheismus entgegensetzen und alles Böse und Verkehrte für bloßen Schein erklären, gewinnen aus dieser, angeblich alle Anklage gegen die nothwendig gute Wirklichkeit beseitigenden Auffassung doch thatsächlich keine andere Zufriedenheit, als die mit sich selbst und ihrem System. So lange man dem Menschen das Bewußtsein seiner Freiheit und der Möglichkeit ihres Mißbrauchs und das Bewußtsein der Wirklichkeit des Übels in der Welt nicht nehmen kann, so lange erweist sich jener Gedanke einer von keinem persönlichen Gott getragenen Weltordnung als ohnmächtig. Der Grieche hatte eine viel höhere Weltanschauung als die des naturalistischen Pantheismus, und doch konnte er

den Widerspruch des sittlichen Lebens mit dem außersittlichen Schicksal oder der Übermacht des wirklichen Übels nicht entfernen, und sprach in seinen edelsten geistigen Darstellungen entweder die schmerzvolle Klage über die Tragödie des Lebens, oder stumme Entsagung auf den Sieg des Guten aus. Die griechische Tragödie ist ungeachtet ihres Heidenthums unendlich sittlicher als jene widerchristliche Auffassung der Neuzeit. Den Widerspruch des Daseins fühlen und beklagen ist, auch bei ausgesprochener Hoffnungslosigkeit, höhere Wahrheit, als ihn durch sophistische Künste leugnen. In einer Welt, in welcher der Mißbrauch der sittlichen Freiheit Böses zu schaffen und den Einklang des Daseins zu stören vermag, giebt es Freudigkeit und Zuversicht im sittlichen Streben nur bei dem festen Glauben an den persönlich waltenden allmächtigen und heiligen Gott; ohne diesen ist für den vernünftigen Geist keine Möglichkeit des sicheren Bewußtseins, daß ein wahrhaft sittliches Thun auch eine wirkliche Frucht bringe und nicht ein verlornes, eitles Beginnen sei, ein leeres Spiel ruhelosen Thatendranges.

Wir haben es hier noch nicht mit einer durch die Sünde wirklich gestörten Welt zu thun; aber selbst für den vorsündlichen Zustand wird alles sittliche Streben unmöglich, zur eitlen Thorheit, sobald auch nur die Möglichkeit einer Störung des Einklangs der Welt angenommen wird, und nicht zugleich das Bewußtsein des über allem creatürlichen Leben frei waltenden, die sittliche Weltordnung leitenden heiligen Gottes vorhanden ist. Die Möglichkeit einer solchen Störung durch Mißbrauch der Freiheit ist aber in der Idee der letztern unmittelbar gegeben. Darum reicht auch für den vorsündlichen Zustand der Gedanke einer bloß abstracten Weltordnung ohne den persönlich waltenden Gott nicht aus, um dem sittlichen Streben die nothwendige Zuversicht zu geben. Es handelt sich dabei nicht etwa bloß um die Gewißheit, daß das sittliche Thun des Einzelnen die beabsichtigte Frucht für seine einzelne Persönlichkeit trage, obgleich wir auch dies als einen durchaus berechtigten Anspruch des sittlichen Menschen betrachten müssen, sondern überhaupt darum, daß sein sittliches Thun nicht vergeblich sei für die Förderung der Vollkommenheit des Ganzen, nicht verschlungen werde von der möglicherweise eintretenden Macht des Bösen. Ohne die Zuversicht, daß kraft der allmächtigen Weisheit des persönlichen Gottes alles wahrhaft sittliche Thun auch gerechte Frucht trage, und das Böse nie und nirgends dieselbe vernichten könne, und nie das letzte und höchste Ziel des Sittlichen für den, der getreu bleibt, verrücken könne, daß also der durch das Böse in die Welt getretene Widerspruch nur auf das Haupt der Bösen falle, an dem Gerechten aber selbst der Fürst dieser Welt nichts habe (Joh. 14, 30), ohne diese Zu-

versicht ist aller Sittlichkeit der Muth und die Kraft durchschnitten. Auch im vorsündlichen Zustand ist die menschliche Erkenntniß immer noch beschränkt, vermag nicht bis in die letzten Tiefen und Enden des Daseins zu blicken, am wenigsten in die Zukunft. Darum sind ohne jenen Glauben Zweifel über den Ausgang des sittlichen Thuns, und demzufolge auch einige Zaghaftigkeit in demselben nicht bloß natürlich, sondern selbst nothwendig. Der wahre sittliche Muth ist nicht der blinde Trotz gegen das Schicksal, sondern die Freudigkeit in dem Bewußtsein, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen (Röm. 8, 28).

Und wie das Streben nach dem Guten kräftig nur sein kann durch das Vertrauen auf Gott, so kann auch die sittliche Scheu vor dem Bösen nur in der Scheu vor Gott kräftig sein. Nicht als ob bloß die Furcht vor der Strafe den Menschen von dem Bösen zurückhalten sollte, — solches Unterlassen des Unsittlichen ist selbst schon unsittlich, — wohl aber die heilige Scheu vor dem heiligen Gott. Das ist auch Furcht, aber nicht die knechtische, selbstsüchtige Furcht, sondern sittliche Ehrfurcht, gerechte Scham vor dem Reinen und Heiligen. Daß der Mensch vor dem Bösen auch ohne Rücksicht auf Gott sich scheuen müsse, ist leere Redensart; glaubt der Mensch an Gott, so kann er beim Hinblick auf das Böse nicht von Gott hinwegblicken; glaubt er nicht an Gott, so glaubt er auch nicht an die Heiligkeit des sittlichen Gebotes, so wird er auch das Böse nicht scheuen, er wird es, wie die neueren Theorien zeigen, einfach leugnen. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit, und auch der Sittlichkeit Anfang (Ps. 111, 10). „Fürchte Gott, und halte seine Gebote", sagt der Prediger (12, 13); das ist der Grundgedanke der sittlichen Anschauung des A. Test. „Einer ist der Gesetzgeber und der Richter, der da vermag zu retten und zu verderben" (Jac. 4, 12); in dieser Einheit des Gesetzgebers und des Richters liegt die Bürgschaft und die heilige Auctorität der Sittlichkeit.

§. 76.

Gott ist der Grund des Sittlichen, 4) als der heilige Gesetzgeber seinen ewigen heiligen Willen in der Zeitlichkeit offenbarend. Die Gesammtheit des Geschaffenen soll nach dem schöpferischen Willen in Übereinstimmung sein mit Gott und mit sich selbst. Die in Gott als Wille thätige Idee dieser Übereinstimmung ist das Gesetz Gottes. Die unfreien Geschöpfe haben es als innere Nothwendigkeit, und müssen es vollbringen; die freien haben es als sittliches Gebot, und sollen es vollbringen (§. 51); für jene ist es als unbewußter Trieb, für diese wird es offenbar; und als Gottes Gesetz wird

es kund durch Gottes Offenbarung an die vernünftige Geschöpfe. Das sittliche Gesetz ist also der geoffenbarte Wille Gottes an das vernünftige Geschöpf, daß dasselbe sein ganzes Leben mit Bewußtsein und freiem Willen mit Gottes Zweck in Übereinstimmung setze.

Ein Gesetz, welches nicht auf Gottes Willen zurückgeführt werden kann, ist kein sittliches Gesetz, sondern höchstens ein bürgerliches. Daß das sittliche Gesetz in dem innern Wesen der menschlichen Vernunft begründet sei, wird durch den Satz, daß es Gottes Wille sei, nicht zurückgewiesen, sondern bestätigt. Die menschliche Vernunft ist durch denselben göttlichen Willen gesetzt, der das Gute will; und da unter dem von Gott selbst geschaffenen Guten die creatürliche Vernunft das höchste ist, so muß das innere Wesen der Vernunft auch das Sittliche mit enthalten, aber nicht als ein unabhängig von Gott Gesetztes, sondern eben als den der menschlichen Vernunft, insoweit sie sich rein erhalten, offenbaren Gottes Willen. Die heilige Schrift hebt das Wesen des sittlichen Gesetzes als Gottes Willen immer hervor, ohne dadurch den Gedanken, daß dasselbe der ideelle Ausdruck des inneren Zweckes des Daseins selbst sei, zurückzustellen. „Verwandelt euch, sagt Paulus (Röm. 12, 2) durch Erneuerung eures Sinnes, auf das ihr prüfet, was da sei der Wille Gottes als das Gute und das Wohlgefällige und Vollkommene;" der Wille Gottes ist hier das Grundlegende; gut ist etwas nur darum, weil es den Willen Gottes ausdrückt, der an sich selbst gut ist; das „Wohlgefällige" ist das, was gut ist in Beziehung auf den es betrachtenden Geist, was dem vernünftigen Geist Wohlgefallen erregt, mit ihm in Einklang ist, also im Einklang mit Gott und seinen Gedanken und mit dem gottverwandten Geist überhaupt; — und „das Vollkommene", den Zweck Vollbringende, was die Verwirklichung des göttlichen und guten Zweckes ist. Der Apostel drückt so das Wesen des Guten nach allen Seiten aus; das Gute ist gut in Beziehung auf den Ursprung, auf den erkennenden Geist und auf den Zweck.

§. 77.

Bei der Betrachtung des sittlichen Gesetzes als des Ausdrucks des göttlichen Willens haben wir zweierlei zu erwägen; die Bekundung dieses Gesetzes durch Gott an den Menschen, und dann dessen inneres Wesen.

I. Die Offenbarung des göttlichen Willens an den Menschen

macht dem Menschen nicht bloß den Inhalt des sittlichen Gesetzes kund, sondern muß auch dasselbe als göttlichen Willen bekunden.

Diese Offenbarung des heiligen Willens Gottes ist eine zweifache. In der Vernunft, in welcher sich das göttliche Ebenbild besonders bethätiget, welche also die Gott zugewandte Seite des Menschen ist, hat der Mensch auch die Macht, den göttlichen Willen an die Vernunft, die vernünftige Aufgabe des vernünftigen Geistes zu erkennen. Der Mensch hat also kraft seiner Vernünftigkeit das göttliche Gesetz in sich, als eine eigene, durch freie Selbstentwickelung errungene Erkenntniß. — Die göttliche Willensoffenbarung ist also zunächst eine in dem Schöpfungswillen selbst gegebene innerliche Offenbarung in dem vernünftigen Geiste. Aber da diese Erkenntniß nicht schon unmittelbar gegeben, gewissermaßen angeboren sein kann, sondern erst durch eine sittlich-geistige Arbeit errungen werden muß, so kann sie für die Sittlichkeit nicht schon die fertige Voraussetzung sein. Es bedarf also für den Anfang des sittlich-vernünftigen Lebens der Menschheit einer besonderen Erziehung des vernünftigen Geistes durch Gott zu der sittlichen Erkenntniß, einer unmittelbaren, außerordentlichen, objectiven Offenbarung, durch welche der Mensch von Anfang an über den göttlichen Willen ein bestimmtes Bewußtsein und eine feste Bürgschaft der Wahrheit hat. Die positive, objective Offenbarung hat eine pädagogische Bedeutung.

a) Die außerordentliche, positive und übernatürliche Offenbarung des göttlichen Willens geht zwar in der erziehenden Leitung des Menschen durch Gott der eignen Vernunfterkenntniß, als der innerlichen, ordentlichen und natürlichen Offenbarung voran, tritt aber auch bei der rechtmäßigen Entwickelung des Menschen mit dem geistigen Heranreifen desselben immer mehr zurück. Sie soll die vernünftige Erkenntniß wecken, und den erwachenden Geist zur geistigen Mündigkeit führen; und in dieser außerordentlichen und positiven Offenbarung liegt die Bewährnng der sittlichen Freiheit und der selbständigen Persönlichkeit des vernünftigen Geistes.

Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, daß die vernünftige Erkenntniß nicht eine unmittelbar fertig gegebene, sondern nur eine durch sittliche Anstrengung erst errungene sein kann, und daß andrerseits jede sittliche Thätigkeit schon das Bewußtsein von dem Sittlichen voraussetzt, löst sich eben nur darin, daß der schaffende Gott auch der erziehende ist und dem Menschen sich selbst und seinen Willen kund macht, wie auch jedes Kind nicht dadurch zur Vernunft und Mündigkeit heranreift, daß man es sich

ganz selbst überläßt, sondern dadurch, daß man es mit Vernunft und zur Vernunft erzieht, das sittliche Bewußtsein, welches in ihm noch schlummert, durch positive Belehrung weckt, und das geweckte durch das thatsächliche Beispiel des Sittlichen kräftiget. Ohne Unterricht und Erziehung wird das Kind nie zu einem wahrhaft vernünftigen Menschen; und wenn wir nach christlicher Weltanschauung Gleiches von dem ersten Menschen behaupten, so ist damit nicht etwas dem Wesen des Menschen Widersprechendes gesagt, sondern grade das, was in dem Wesen der vernünftigen Geistesentwickelung liegt. Wenn wir mit Rousseau auf dem Standpunkt einer unnatürlichen „natürlichen Religion" die ersten Menschengeschlechter als im Zustand thierischer Rohheit befindlich denken, auf allen Vieren kriechend und ohne Sprache, so haben es die Erfinder dieser Theorie noch nicht begreiflich zu machen gewußt, wie denn diese menschenähnlichen Bestien zur Vernunft und zum sittlichen Bewußtsein kommen konnten. Die doch nicht so niedrig als jene stehenden Wilden zeigen es thatsächlich, daß der Mensch, der auf die Stufe der Rohheit gesunken ist, sich durch eigne Kraft nie wieder zu höherer Bildung erhebt.

Ohne Bewußtsein Gottes und seines Willens ist der Mensch überhaupt noch nicht vernünftig; der Mensch aber wurde von Gott zu seinem Ebenbilde, also zur Vernunft und zur Sittlichkeit geschaffen. Darin liegt schon, daß auch dem ersten Menschen dieses Bewußtsein zu Theil werden mußte. Wie aber der Mensch von der Natur nichts weiß, wenn die Natur sich ihm nicht durch die sinnlichen Eindrücke kund macht: so kann auch der Mensch von Gott nichts wissen, wenn Gott sich ihm nicht offenbart, schon darum nicht, weil ein Gott, der sich nicht offenbarte, überhaupt gar nicht gedacht werden kann. Ist nun das Bewußtsein von dem Sittlichen, also von Gottes Willen, die nothwendige Voraussetzung alles sittlichen Thuns, und ruht doch alle wirkliche vernünftige Erkenntniß auf einem sittlichen Erarbeiten derselben: so ist der Gedanke von selbst gegeben, daß der Anfang dieser Erkenntniß von Gott unmittelbar selbst angeregt sein müsse. Wenn diese erste Offenbarung im Unterschiede von der selbst errungenen Erkenntniß eine außerordentliche und übernatürliche genannt wird, so ist damit nicht gesagt, daß dieselbe im Widerspruch und reinen Gegensatz stehe zu der innerlichen Offenbarung in dem sich entwickelnden Geiste. Für die Entwickelung der Menschheit überhaupt ist dieselbe vielmehr grade das Natürliche und in der Ordnung Liegende; denn alles Leben der Einzelwesen in der geistigen wie in der natürlichen Welt bedarf einer ersten Anregung und weckenden Einwirkung durch die andern, schon ausgebildeten Wesen; und diese Anregung steigert sich in demselben Maße zur erziehenden Einwirkung, als die Vollkommenheit der Gattung steigt;

der Mensch hat also seinem vernünftigen Wesen nach einen natürlichen Anspruch auf eine erziehende Einwirkung durch den vernünftigen Geist; und das eben ist die positive Offenbarung. Der Mensch ist nicht durch seine Geburt oder seine Schöpfung schon wirklich sittlich-vernünftiger Geist, sondern wird es erst durch eine erziehende Einwirkung des sittlichen Geistes, also bei dem ersten Menschen durch die ihm zunächst gegenständliche Offenbarung Gottes. Aber diese Offenbarung bleibt nicht eine solche gegenständliche, sondern indem sie den Menschen zum sittlichen Bewußtsein und zum sittlichen Thun anregt, führt sie ihn zu der in dem vernünftigen Wesen des Menschen selbst gegebenen Offenbarung, zu dem Bewußtsein seiner Gottesebenbildlichkeit, also auch zu dem Bewußtsein des göttlichen Urbildes. Der erste Mensch stand zu Gott in einem schlechthin kindlichen Verhältniß wie zu einem erziehenden Vater; und diesen Charakter trägt durchaus die biblische Nachricht von dem Urzustande.

Setzen wir eine solche erziehende positive Uroffenbarung des Sittlichen nicht voraus, so müßte entweder das göttliche Gesetz wie in den vernunftlosen Naturdingen auch im Menschen als unmittelbarer Trieb, als Instinct sein; dann wäre der Mensch nicht mehr ein sittliches Wesen, sondern nur eine besondere Gattung von Thier, ein „Zweihänder"; oder es hätte ihm die vernünftige Erkenntniß des Sittlichen schon anerschaffen sein müssen, und dies wäre gegen alle unsere Begriffe von menschlicher Geistesentwickelung, und sicherlich ein viel größeres Wunder als das, welches man dadurch beseitigen will. Was keiner Erziehung bedarf, ist kein vernünftiges Wesen, oder ist Gott selbst. Allerdings setzt die erziehende Offenbarung eine entsprechende sittliche Anlage im Menschen schon voraus; aber diese angeborne Anlage, der bewußtlose Keim des Sittlichen, bedarf, um sich zur Wirklichkeit zu entfalten, der geistigen Erziehung. Die Erziehung schafft nicht das sittliche Bewußtsein, sondern weckt es, giebt ihm zunächst positiv einen Inhalt, den das dadurch erregte sittlich-vernünftige Bewußtsein nun nicht als in Widerspruch mit sich findet, sondern als im Einklang mit demselben, und darum eben ihn sich aneignet.

Soll der Mensch wirklich sittlich sein, so muß er sich bewußt sein, daß er in seinem freien Thun dem Willen Gottes sich frei unterwirft; er kann dies aber nur, wenn er nicht bloß das Sittliche, sondern auch den göttlichen Ursprung desselben anerkennt, und dies kann er wieder nur, wenn er den göttlichen Willen von dem eigenen unterscheidet; dieses Unterscheiden aber ist für den ersten Menschen nur möglich, sobald der göttliche Wille ihm als ein von ihm unterschiedener, also gegenständlich ihm entgegentritt, wenn Gott sich ihm positiv kund macht. Auf dieser bestimmten

Unterscheidung des eigenen und des göttlichen Willens ruht alle Sittlichkeit; ein bloß bewußtloses Waltenlassen der unmittelbaren Neigung ist nicht sittlich, sondern unsittlich; der Mensch muß sich bewußt werden, ich thue dies, nicht weil es mir grade gefällt, sondern es gefällt mir, weil es Gott gefällt. In dieser auf dem Bewußtsein des Unterschiedes ruhenden freien Erwählung des göttlichen Willens im Gegensatze zu dem bloß natürlichen Einzelwillen soll dem Menschen sein wesentlicher Unterschied von der Natur, seine Zugehörigkeit zum Gottesreich kund werden; er soll unterscheiden lernen sein Können und sein Sollen, und dadurch seiner sittlichen Bestimmung zu seiner Freiheit sich bewußt werden. Wäre das sittliche Bewußtsein oder der sittliche Trieb dem Menschen angeboren, so käme er gar nicht zu dem Bewußtsein seiner Freiheit, seiner Macht, sich sittlich über seine bloße Einzelheit erheben, und frei das Göttliche erwählen zu können. Darum hat der Gedanke einer positiven göttlichen Offenbarung eine so hohe sittliche Bedeutung. Um der Freiheit, um der Erziehung des Menschen zur sittlichen Persönlichkeit willen müßten wir eine solche wissenschaftlich voraussetzen, wenn wir nicht schon durch die biblische Bekundung von ihr wüßten.

§. 78.

b) Die innerliche Offenbarung des heiligen Willens Gottes in dem vernünftigen Bewußtsein des Menschen ist nicht ein bloßer Trieb, weil dies die Eigenheit der vernunftlosen Naturwesen ist, auch nicht ein bloßes Gefühl, weil das Gefühl in Beziehung auf rein Geistiges immer eine Erkenntniß, ein Bewußtsein schon voraussetzt, sondern wirkliches Bewußtsein, welches aber anfangs nur dunkel und unbestimmt ist, und erst durch die erziehende positive Offenbarung einen bestimmten Inhalt empfängt, und durch sie zu voller Klarheit herangebildet wird, indem diese positive Offenbarung den Menschen zur sittlichen Thätigkeit und insbesondere zur vernünftigen Ausbildung seines sittlichen Selbstbewußtseins anregt, und dieses dadurch die Ebenbildlichkeit der sittlich ungetrübten Vernunft mit Gott erkennen lehrt. Die innerliche Offenbarung und jene gegenständliche positive sind zwar von einander unterschieden in Beziehung auf die Reihenfolge ihres Eintretens, in Beziehung auf die Form und auf den Umfang, aber nicht in ihrem wesentlichen Inhalt und selbst nicht in Beziehung auf ihre Sicherheit; und jene Offenbarung wird durch die andere ebensowenig überflüssig wie diese durch jene; beide fordern einander gegenseitig.

Wie die erziehende Einwirkung auf das Kind nicht dessen selbstthätige sittliche Ausbildung überflüssig macht, sondern als ihren Zweck fordert, und wie letztere wiederum ohne die erstere gar nicht möglich ist, so verhält es sich auch mit der zweifachen Offenbarung. Wenn die positive Offenbarung nicht zu der Erkenntniß des der Vernunft selbst inwohnenden sittlichen Gesetzes führte, so bliebe der Mensch stets sittlich unmündig, käme nicht zum Bewußtsein seiner Vernünftigkeit; sie hat vielmehr ihr eignes Zurücktreten zum Zweck, wie sie ja auch thatsächlich mit der Verwirklichung der Erlösung mehr zurückgetreten ist.

Unter innerlicher Offenbarung ist in diesem Zusammenhang nicht eine wirkliche Inspiration wie bei den Propheten zu verstehen; das wäre eben eine positive und außerordentliche; sondern sie ist das allmähliche Hervortreten der göttlichen Ebenbildlichkeit im Menschen, das Sichselbstbewußtwerden des vernünftigen Geistes als solchen Ebenbildes. Offenbarung aber ist solches Bewußtwerden des eigenen vernünftigen Wesens darum, weil diese Ebenbildlichkeit nicht durch den Menschen selbst gesetzt, sondern in ihrem Keim von Gott geschaffen ist, und durch das freie Thun des Menschen nur entwickelt wird. Die positive Offenbarung ist das Licht, durch welches dem Menschen dieses in seinem Innern verborgene Gottesbild vor Augen tritt, oder genauer das wärmende Sonnenlicht, durch welches der Keim der Vernünftigkeit sich aus dem Verborgenen ans Licht entfaltet. Die innerliche Offenbarung ist mit der gegenständlichen weder im Widerspruch, noch einerlei, — nicht im Widerspruch, so wenig wie die eigene Entwickelung des Menschen zur sittlichen Mündigkeit in Widerspruch ist mit seiner Erziehung, — aber auch nicht einerlei, so daß zweimal nur dasselbe gesetzt würde. Der Unterschied schon in ihrem beiderseitigen Ursprung bleibt auch für den schon sittlich Mündiggewordenen; auch für den wiedergeborenen Christen, der doch das Gesetz des Geistes in sich lebendig weiß, bleibt die positive, geschichtlich gewordene und bekundete Offenbarung ein steter fester Grund seiner eigenen sittlichen Bewußtseinsentwickelung, und ein sicherer Maßstab, an welchem er die Wahrheit des in sich selbst Gefundenen prüfen kann; Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen.

Mit dem Ursprung, einerseits ein objectiver, andererseits ein subjectiver, bleibt auch die Form eine verschiedene; die positive göttliche Offenbarung trägt durchaus geschichtlichen Charakter, die innerliche einen psychologischen. Jene erscheint in Gestalt von positiven Gesetzen, die zu einer bestimmten Zeit und durch bestimmte persönliche Organe der göttlichen Offenbarung gegeben sind, diese ist in jedem Einzelnen eine durch sein ganzes Leben hindurch sich fortsetzende. Auch der Umfang beider

Offenbarungen ist verschieden; nicht aber so, wie man beim ersten Anblick glauben könnte, daß die positive Offenbarung mehr enthielte als die natürliche, in der Vernunft gegebene, sondern umgekehrt. Wäre die innerliche Offenbarung des Sittlichen ärmer an Inhalt, derselbe also in der geschichtlichen Offenbarung schon positiv mit enthalten, so wäre sie vollkommen überflüssig. Die entfaltete Pflanze enthält mehr als der Keim; und die positive Offenbarung soll eben eine Entfaltung des vernünftigen Bewußtseins wirken. Es ist also eine irrige Auffassung, wenn man etwa meint, daß die alttestamentliche Gesetzgebung den gesammten Inhalt des sittlichen Bewußtseins positiv darstelle. Das Mehr, welches in der inneren Offenbarung gegeben ist, ist freilich nicht etwas wesentlich Neues, sondern ist dem Keime nach in der positiven Offenbarung schon mit enthalten, aber auch nur dem Keime nach, der seine Entfaltung fordert. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß eine auf eine sündhafte Menschheit berechnete Gesetzgebung, wie die Mosaische, nach anderer Seite hin auch wirklich ein Mehr enthält, welches in der reinen Vernunftentwickelung nicht mit enthalten ist. Von einem der thatsächlichen Sünde entgegentretenden Zuchtgesetz reden wir jetzt aber noch nicht. Ebensowenig ist ausgeschlossen, daß auch das dem noch unsündlichen Menschen gegebene positive Gesetz scheinbar mehr enthält als das innerliche Vernunftgesetz. So ist sicherlich gleich das erste Verbot an Adam in der Vernunft selbst nicht gegeben, und scheint also ein solches Mehr zu sein. Aber in Wirklichkeit ist dies nur eine besondere, erziehende Form eines allgemeinen sittlichen Gesetzes, wie wir nachher sehen werden.

Die heil. Schrift legt auf die innerliche Offenbarung durch die Ebenbildlichkeit des vernünftigen Geistes einen Nachdruck, obgleich sie hiervon nur in Beziehung auf den von der Sünde berührten Menschen spricht, bei welchem das natürliche Bewußtsein von Gott und seinem Willen getrübt ist und besonderer Erleuchtung bedarf, weßhalb die natürliche und die übernatürliche innere Offenbarung nicht bestimmt geschieden werden. „Der Geist ist es im Menschen, der Hauch des Höchsten, der ihn klug macht", heißt es bei Hiob (32, 8) in Beziehung auf die sittliche Weisheit; Jerem. 31, 33 heißt es von dem neuen Bunde: „Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und schreibe es in ihr Herz," — im Unterschied von dem alten Bunde, wo das Gesetz überwiegend ein positiv gegebenes war und im Gegensatz zu dem sündlich verblendeten Herzen stand. Was aber von dem neuen Bunde gilt, gilt gleichfalls von dem vorsündlichen Zustand. Freilich bezieht sich diese Weissagung auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes, aber der unsündliche Mensch war an sich schon von diesem Geiste erfüllt. — Spr. 20, 27. — Röm. 1, 19 ff. spricht Paulus von einem natürlichen

Bewußtsein auch des Heiden von Gott und dem Sittlichen; um wie viel mehr muß dies also von dem noch unsündlichen Menschen gelten. Dieses natürliche Gottesbewußtsein ist die allgemeine Bekundung jenes „Lebens, welches da war das Licht der Menschen" (Joh. 1, 4).

Man spricht gern von einem sittlichen „Gefühl" oder allenfalls auch einem sittlichen „Triebe," als dem Ursprünglichen, was erst später zum Bewußtsein erhoben werde. Wenn Gefühl oder Trieb so viel heißen soll als eine noch unklare Erkenntniß, mehr Ahnen als Verstehen, so können wir dies zugeben, obgleich dann die Ausdrücke sehr ungeeignet sind und nur Verwirrung veranlassen. In ihrem eigentlichen Sinne genommen, müssen wir sie entschieden abweisen; denn das Gefühl ist in diesem Sinne nur ein unmittelbares Bewußtwerden eines durch einen Eindruck erregten Zustandes des Subjectes, ist also immer etwas bloß Subjectives und ganz Concretes, während das sittliche Gesetz an sich nothwendig etwas Objectives und Allgemeines ist, eine Idee; eine Idee kann ich nicht fühlen, sondern muß sie erkennen, wenn auch diese Erkenntniß zunächst noch unklar sein kann. Ein unmittelbares Gefühl kann immer nur durch einen sinnlichen Eindruck erregt werden; von geistigen Dingen kann ich Gefühl im eigentlichen Sinne nur dann haben, wenn sie ein Gegenstand meines erkennenden Bewußtseins geworden sind; jedes Gefühl ohne Ausnahme setzt entweder einen sinnlichen Eindruck oder einen Gedanken, eine Vorstellung voraus. Das Auffassen des Gefühls im Gebiete des Religiös-Sittlichen als der grundlegenden Voraussetzung vor allem Erkennen ist nur eine Verwechselung eines noch unklaren, ahnenden Bewußtseins mit dem Gefühl, und dient nicht eben zur Begründung wissenschaftlicher Klarheit. Noch viel weniger kann von einem sittlichen Triebe im eigentlichen Sinne als dem Ursprünglichen die Rede sein; der Trieb, welcher nicht auf einem sittlichen Bewußtsein ruht, gehört gar nicht in das Gebiet des Sittlichen, sondern des bloß Natürlichen, und in dem Grade, als man die Kraft eines solchen angeblichen Triebes annimmt, beeinträchtigt man auch die sittliche Willensfreiheit. Ist ein bewußtloser Trieb zum Guten das Ursprüngliche, so ist die Wahl des Bösen überhaupt gar nicht möglich. Wollte man aber gar entgegengesetzte Triebe im Menschen als ursprünglich annehmen, einen zum Guten und einen zum Bösen, so würde man mit diesem wirren Dualismus nicht einmal die Wahlfreiheit retten, wenn man nicht über diesen einander widersprechenden Trieben noch ein höheres sittliches Bewußtsein annähme, womit eben die Voraussetzung wieder aufgehoben würde.

§. 79.

Die in dem vernünftigen Selbstbewußtsein gegebene Offenbarung des göttlichen Willens an das sittliche Subject ist das Gewissen, d. h. das Gewißsein von dem Sittlichen. Das Gewissen ist wie jedes Bewußtsein nicht ein ursprünglich fertiges, sondern muß, als zunächst nur keimartig gegebenes, entwickelt werden, und bedarf der Erziehung, zunächst durch Gott selbst, und bei allen späteren Geschlechtern durch den sittlich schon gereiften Geist der Menschen, und mit der weiteren sittlichen Entwickelung wird auch das Gewissen immer bestimmter, klarer und inhaltreicher. Da nun die Sünde den Menschen von Gott und seiner Erkenntniß trennt, und auch die sittliche Erziehung des Einzelnen beeinträchtiget, so ist nur im Zustand vollkommener Sündlosigkeit auch das Gewissen in seiner vollen Reinheit und Kraft.

Den sittlichen Lebenserscheinungen gegenüber erscheint das Gewissen als eine sittlich urtheilende Macht, und als solche ist es entweder nach seinem sittlichen Inhalt in Übereinstimmung mit der bestimmten Handlungsweise, und erweckt dann ein freudiges Gefühl des Wohlgefallens, oder es findet sich im Widerspruch mit demselben, und erweckt dann ein schmerzliches Gefühl des Mißfallens, und beide Gefühle führen zu einem entsprechenden Streben. Das Gewissen ist aber an sich nicht Gefühl, sondern Bewußtsein, und das Gefühl ist erst die Folge eines sittlichen Bewußtseins; es ist auch an sich kein Trieb oder Streben, sondern es wirket erst ein bejahendes oder verneinendes Streben auf Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens.

Da das Gewissen eine Offenbarung des sittlichen Gesetzes als des göttlichen Willens ist, so ist dasselbe schlechterdings nicht ohne ein Gottesbewußtsein, ist wesentlich die eine Seite des Gottesbewußtseins selbst, ist also an sich etwas Religiöses und aus dem bloßen Weltbewußtsein durchaus nicht zu erklären. — Das Gewissen ist, seinem Keime nach, etwas Ursprüngliches, nicht Abgeleitetes, und wird in diesem Sinne auch bei dem Eintreten der positiven Gottesoffenbarung schon vorausgesetzt. Die wirkliche Aneignung dieser Offenbarung ist selbst schon eine sittliche That, die das sittliche Gewissen irgendwie schon voraussetzt; aber dasselbe wird durch jene Offenbarung erst zur Thätigkeit und vollen Entfaltung angeregt. Das Ge-

wissen gehört wesentlich mit zu dem Ebenbilde Gottes, ist wie die Vernünftigkeit überhaupt ein an das Geschöpf mitgetheiltes göttliches Lebensmoment.

Das Gewissen ist seinem Wesen nach von dem Gottesbewußtsein nicht verschieden, sondern nur dessen Beziehung auf das Sittliche; auf das Gute sich richtend, richtet es sich auf Gott, denn „Niemand ist gut als der einige Gott“ (Mt. 19, 17); und alles Gute wird nur aus Gott erkannt, ist das Gottentsprechende; ein Gewissen, welches nicht Gottesbewußtsein ist, ist ein verirrtes. Da es eine innerliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist, so betrachten wir dasselbe erst in diesem zweiten Abschnitt, obwohl es die Wesenheit des sittlichen Subjectes mit ausmacht.

Die Auffassungen des Gewissens sind sehr verschieden; man findet darin entweder ein erkennendes Bewußtsein, oder ein Gefühl oder einen Trieb, sucht es also in allen Gebieten des Seelenlebens; und es ist freilich richtig, daß das Gewissen gar nicht wirklich sein kann, ohne alle drei Momente an sich zu haben; und es kann daher das Wort auch mit Fug und Recht in allen drei Bedeutungen gebraucht werden. In dem Ausdruck: „das Gewissen sagt mir,“ oder „es erkennt dies an oder verwirft jenes,“ ist es als erkennendes, urtheilendes Bewußtsein gefaßt; ebenso spricht man aber auch von einem freudigen und quälenden Gewissen, und sagt auch wieder: „das Gewissen treibt mich dazu oder hält mich davon ab.“ Bestimmt also hat es das Gewissen mit allen drei Seiten des Geisteslebens zu thun. Die Frage ist aber, welches der drei Momente das erste, grundlegende sei, also das Wesen des Gewissens ausmache. Nach dem über das Verhältniß des Gefühls und des Willens zum erkennenden Bewußtsein früher (§. 60 ff.) Gesagten kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir das Wesen des Gewissens in dem finden, was sein Name in den verschiedenen Sprachen unmittelbar ausdrückt, ein „Gewißsein,“ also ein sicheres Wissen, ein erkennendes Bewußtsein, *συνειδησις* (von *συνοιδα*, conscius sum, eigentlich: ich bin ein Mitwisser, im höheren Sinn: mit Gott, in welchem alles Wissen gipfelt), ein nicht bloß individuelles Wissen, sondern ein Mitwissen mit Gott kraft dessen Einwohnung in den vernünftigen Geschöpfen, wird im N. Test. von dem Gewissen gebraucht, insofern es zum Guten führt (*αγαθη σ.* oder *καλη* oder *καθαρα*) und insofern es das Böse rügend straft (Joh. 8, 9), und wird als Bewußtsein von dem göttlichen Willen auch unmittelbar in dem Sinne von religiösem Bewußtsein gebraucht: 1 Petr. 2, 19; Röm. 2, 14. 15. (In letzterer Stelle sind die *λογισμοι* nicht das Gewissen selbst, sondern die erst aus dem Gewissen, dem „in die Herzen geschriebenen Werke des Gesetzes,“

folgenden bestimmten Gedanken; Paulus spricht hier nicht von dem wahren und vollkommenen Gewissen, sondern von dem natürlichen des sündlichen Menschen; aber das Wesen des wahren Gewissens bleibt auch in dem entarteten bewahrt; und dieses Wesen erscheint hier offenbar als ein Bewußtsein von dem Sittlichen). Das Gewissen wird als ein dem Menschen an sich eignendes von der besondern, dasselbe erleuchtenden Wirksamkeit des heil. Geistes noch unterschieden (Röm. 9, 1). Im A. Test. wird es durch „Herz" (לֵבָב) bezeichnet (Hiob 27, 6).

Das Gewissen ist nicht bloßes theoretisches Wissen, sondern ist eine Bekundung der praktischen Vernunft, ist ein unmittelbares Urtheilen über sittliche Gedanken und Erscheinungen, ein beifälliges oder rügendes Zeugniß über das sittliche Verhalten des Menschen (2 Cor. 1, 12; 5, 11; Röm. 14, 22; Apost. 23, 1; 24, 6; 2 Tim. 1, 3; 1 Petr. 3, 16; Hebr. 13, 18). Ein solches Urtheilen setzt das Bewußtsein einer sittlichen Idee als Gesetzes voraus, nach welchem dieses Urtheilen entscheidet; und dieses Bewußtsein ist das innere Wesen des Gewissens selbst. Das Gewissen ist ein richtendes darum, weil es an sich ein Bewußtsein von dem Gesetze, dem göttlichen Willen ist; es äußert sich scheidend und entscheidend (κρινων), weil es sich des ewigen Grundes des Heiligen erinnert, das Sichselbstoffenbarwerden des innerlichen Wesens des Bildes Gottes ist. Letzteres ist das Wesen des Gewissens; jenes seine Bekundung.

Das Gewissen kann geweckt, erzogen, geschärft, aber nicht erzeugt werden durch menschliche Belehrung; es ist eine stetige Bezeugung Gottes von sich selbst und seinem Willen in dem vernünftigen Menschengeiste, ist eben darum auch nicht in der Gewalt des Menschen, sondern eine Macht über demselben; es kann zeitweise betäubt, in seiner besonderen Bekundung als urtheilendes Gewissen beirrt, nie aber ausgerottet oder für immer verfälscht werden. Nicht der Mensch eigentlich hat das Gewissen, sondern das Gewissen hat den Menschen; es wohnt wohl in der einzelnen Persönlichkeit, ist aber selbst nicht etwas Individuelles, weil es göttlicher Art ist; es drückt nicht meine persönliche Eigenthümlichkeit aus, sondern den persönlichen Willen Gottes an mich. Das Gewissen ist die aller menschlichen Sittlichkeit vorangehende That der göttlichen Sittlichkeit in dem Menschen, ist der eigentliche Kern der Gottesebenbildlichkeit, ist das auf das freie Thun sich beziehende Gottesbewußtsein selbst, insofern dieses das Wesen der Vernünftigkeit selbst ausmacht. Ohne diesen göttlichen Keim des Sittlichen im Menschen ist keine Sittlichkeit möglich, so wenig bei allem Lichte ein Sehen möglich ist ohne die Sehkraft, oder eine Belehrung möglich ist ohne eine vorausgesetzte Vernünftigkeit. Eine Überzeugung bei Belehrung ist nur denkbar, wenn in dem zu Belehrenden etwas ihm schon Gewisses

vorausgesetzt wird, mit welchem das Neue zusammenstimmt. Was die Axiome in der Mathematik, das ist das Gewissen im Sittlichen; wer jene nicht anerkennt, also, so zu sagen, kein mathematisches Gewissen hat, der ist nicht zu belehren. Vernünftig und sittlich werden und leben kann nur, wer es in seinem ursprünglichen Grunde schon ist; und dieser tiefste Grund der sittlichen Vernünftigkeit ist eben das Gewissen. In wem das Zeugniß des heiligen Gottes nicht für das Heilige zeugt, der kann nicht sittlich sein; aber solchen Verlassenen kann es in der Schöpfung Gottes nicht geben, der Keinem sich „unbezeugt" gelassen hat. Der Mensch kann gottlos, kann gewissenlos sein, und doch des Gewissens Macht nicht los werden; seiner Augen kann sich der Mensch berauben, nicht aber seiner Vernunft und damit seines Gewissens. Eben darum ist jede Sünde ein Abfall des Menschen von seinem eigenen Wesen, eine Untreue gegen sich selbst. Das Gewissen ruht auf der Unterscheidung des persönlichen Geschöpfes und seines Willens von dem persönlichen Gott und seinem Willen; es hat seinen beständigen Ausdruck in dem Wort des Herrn: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe." Wer nur nach dem Gesetz der Nothwendigkeit oder nur nach seinem Einzelwillen zu handeln glaubt, für den ist der Gedanke des Gewissens verdunkelt. Bei dem kategorischen Imperative Kant's kann man wohl vom Gewissen reden, weil da der besondere Wille sich von dem allgemeinen Willen des Gesetzes unterscheidet, nicht aber bei einem wirklichen Determinismus oder dem reinen Epikuräismus; der Religionslose ist nothwendig gewissenlos. Eben darum, weil in dem Gewissen nicht das einzelne Ich, sondern in demselben und im Unterschiede von ihm das göttliche spricht, kann es ein strafendes, ein böses Gewissen geben, in welchem der Unterschied dieses zweifachen Ich's als unvereinbarer Gegensatz auftritt. Aber diese Stimme des göttlichen Ich's ist nicht erst zu dem Bewußtsein des eignen von außen hinzugekommen; vielmehr setzt jede gegenständliche, positive Offenbarung jene innerliche schon voraus; es muß in dem Menschen etwas ihr Gleichartiges wiederklingen, damit sie als göttliche erkannt und anerkannt werde. Wie Adam beim Anblick des Weibes sofort erkannte, daß diese sei Fleisch von seinem Fleisch, so erkennt der Mensch bei der Bekundung des göttlichen Willens durch äußerliche Offenbarung sofort an, daß dies sei Geist von dem Geiste, der in ihm wohnt und spricht, aber nicht als sein einzelnes Ich, sondern als von demselben noch unterschieden, und mit dem unbestrittenen Anspruch, über dasselbe zu herrschen.

Die erste Bekundung des Gewissens erscheint in der heil. Schrift in dem die Versuchung abweisenden Worte der Heva: „Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon." Da unterscheidet

die Heva das Gebot als göttlichen Willen von dem eignen, den sie nachher ausführt; aber dieses abweisend urtheilende Gewissen setzt schon eine frühere erste Thätigkeit desselben voraus, nämlich die Anerkennung des göttlichen Gebotes als eines verpflichtenden. Das Gebot selbst sprach zunächst doch nur zu dem Verstande; die Anerkennung desselben als eines göttlichen, als einer berechtigten, bestimmenden Macht für den Einzelwillen, die Aufnahme desselben in das Gemüth als eines schlechthin giltigen Gesetzes und die Willigkeit, die eignen Willensentschließungen nach demselben zu richten, das ist nicht Sache des erkennenden Verstandes, nicht des Einzelgeistes überhaupt als solchen, sondern des jenem Gotteswort entsprechenden göttlichen Elementes im Menschen, des Gewissens; und in dieser ersten Bekundung desselben zeigt sich auch schon, daß es zwar zunächst Bewußtsein, dann aber sofort auch Gefühl der Liebe als zu dem Verwandten, und Willigkeit auf Grund dieses Bewußtseins und dieser Liebe ist.

Das Wissen des Gewissens bezieht sich zunächst und gradezu nur auf das Gottentsprechende, nicht auch auf das Gottwidrige; denn wohl jenes, nicht aber dieses ist wirklich; alles wahre und wirkliche Wissen bezieht sich aber auf Wirkliches. Daher fällt die andere Seite des Gewissens, wo dem Menschen „die Augen aufgethan werden“ und er „weiß, was gut und böse ist“ nicht mit jenem ursprünglichen reinen Gewissen zusammen, sondern ist die Erscheinung des bereits mit der sittlichen Wirklichkeit des Menschen entzweiten Gewissens. Als zunächst auf das Göttliche gerichtet, also mit dem Gefühle des Wohlgefallens auftretend, hat das Gewissen zunächst mit der Furcht vor Strafe nichts zu thun, ist ein Ausdruck des Friedens mit Gott; Furcht setzt schon gestörten Einklang und jenes Wissen von gut und böse voraus; es wird daher in der heiligen Schrift ausdrücklich von der Furcht unterschieden (Röm. 13, 5).

Nach Rothe (I, § 147) ist das Gewissen „die in der Einigung von Leib und Seele im Menschen von dem materiellen Leibe, also überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmt, also der Trieb als religiöser“; der Trieb ist nämlich die von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit. Das Gewissen liege nicht auf der Seite des Selbstbewußtseins, sondern auf der Seite der Selbstthätigkeit, es beziehe sich nicht auf die Vorstellung und auf das Begreifen, sondern auf das Wollen und Thun. Das Gewissen habe wesentlich einen individuellen Charakter, eine subjective, nicht eine objective Natur; man könne also auch nicht von einem Richterstuhl des Gewissens reden. „Das Gewissen des Andern bindet und entbindet mich schlechterdings nicht, sondern lediglich mein eignes; wo die Berufung auf

das Gewissen eintritt, da ist alles weitere Disputiren abgeschnitten, da werden alle objectiven Argumente wirkungslos; was mir Gewissenssache ist, das ist mir ein Heiligthum, welches mir kein Anderer antasten darf", auch nicht durch objective Gründe, und es bindet mein Gewissen auch nicht einen Andern. Das Gewissen ist wesentlich ein religiöser Trieb; und weil es ein Trieb geworden, also auch sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen ist, ist es mit sinnlich-somatischer Gefühlsaffection verbunden. Jeder Trieb nun ist entweder positiv oder negativ, das Gewissen also entweder lobend oder strafend; als strafend ist es die religiöse Aversion, der auf die Wiederaufhebung der Sünde gerichtete Trieb, — (daher Gewissensbisse); — als lobendes Gewissen ist es der religiöse Appetit. So Rothe. — Wenn sich Rothe bei dieser Gelegenheit über die bisher bestehende Verwirrung des Sprachgebrauchs beschwert, da man das Gewissen bald als eine Neigung, bald als sittliches Gefühl, bald als religiöses Gefühl, bald als einen sittlichen, bald als religiösen Trieb, bald als einen religiösen, bald als einen sittlichen Trieb behandle, so ist diese Beschwerde wohl ohne Recht; es ist mißlich, mit der Sprache zu hadern, die oft tiefsinniger und wahrer ist als die künstlichen Systeme. Es hat Niemand ein Recht, Begriffe willkürlich gegen das allgemeine Bewußtsein zu bestimmen, und dann die Sprache zu schelten, daß sie nicht zu der Begriffsbestimmung passe. Wir finden den Sprachgebrauch in seinem vollen Rechte, wenn er jenen weiten Gebrauch von dem Ausdruck Gewissen macht, weil wirklich alles dieses, obgleich nicht in gleicher Ursprünglichkeit, darin liegt. Die wunderliche Auffassung, daß das Gewissen auf einem Bestimmtsein der persönlichen Seele durch den materiellen Leib beruhe, daß also ein vernünftiger Geist ohne materiellen Leib gar kein Gewissen hätte, lassen wir bei Seite, weil das mit Rothe's sonstigem System eng zusammenhängt, und bemerken nur Folgendes. Wenn das Gewissen sich auf das Wollen und Thun bezieht, so folgt daraus nicht, daß es an sich nicht zunächst Bewußtsein sei; ein Gedanke kann ja auf das Wollen hinwirken; und jedes Willens nothwendige Voraussetzung ist ein Gedanke; ein bewußtloser Trieb aber ist weder religiös noch sittlich, sondern außervernünftig. Das Gewissen liegt grade recht eigentlich auf Seite des Selbstbewußtseins; sonst könnte das böse Gewissen nicht eine Selbstanklage enthalten. Daß das Gewissen eine subjective Natur habe, ist nur insofern richtig, als es eine Wesenheit der vernünftigen Persönlichkeit ausmacht; ganz irrig aber ist es, wenn Rothe es zu einem individuell-subjectiven macht, und ihm den objectiven Charakter ganz abspricht. Soll das Gewissen überhaupt etwas Vernünftiges sein, so muß es eine allgemeine, und darum auch objective Bedeutung haben. Das bloß Subjective hat sittlich gar keine

Bedeutung, ist eher das Gegentheil des Sittlichen; am wenigsten kann ein bloß subjectives Gewissen mein „Heiligthum" sein; was mir heilig sein soll, das muß an sich und vor Gott heilig sein, und was vor Gott heilig ist, muß allen sittlichen Wesen heilig sein. Mein Gewissen hat nur insofern Wahrheit, als es ein Ausdruck der sittlichen Idee ist; die sittliche Idee aber ist nicht etwas blos Subjectives; der Inhalt des Gewissens hat also nothwendig immer eine allgemeine und auch objective Geltung. Für jeden Christen ist es Gewissenssache, Christo nachzufolgen; das gilt im Allgemeinen wie im Besondern nicht bloß für mich als diese bestimmte Person, sondern schlechthin für alle Christen. Je mehr das Gewissen bloß subjectiven Charakter trägt, um so irriger ist es auch; im rechtmäßigen Zustande der Menschheit müssen alle sittlichen Gewissen dem Wesen nach gleich sein, weil es nur einen Gott und nur einen göttlichen Willen giebt, und das Gewissen der persönliche Ausdruck dieses Willens ist. Rothe kommt selbst mit seiner Behauptung in starken Widerspruch, indem er das Gewissen durch ein göttliches Thun bestimmt sein läßt; dieses göttliche Thun ist doch im Verhältniß zum Subject etwas Objectives, und bestimmt doch als ein heiliges nicht jedes Gewissen zu etwas Anderem; — und bald nachher sagt R. selbst, das Gewissen habe als eine Thätigkeit Gottes im Menschen eine unmittelbare und unbedingte Auctorität, der sich der Mensch schlechterdings nicht entziehen könne; Gründe vermögen nichts gegen das Gewissen; man könne vollkommen zureichende Gründe haben, und dennoch bleibe das Gewissen von ihnen unbewegt; das Gewissen sei daher auch unfehlbar und täusche nie und sei unbestechlich; wir können uns zwar über seinen Ausspruch verblenden, aber es selbst sei unbetrüglich. Diese ganz maßlosen und aller sittlichen Erfahrung widerstreitenden Behauptungen sind jedenfalls mit der früheren Behauptung, daß das Gewissen durchaus keine objective Geltung habe, sondern etwas schlechterdings Subjectives sei, unvereinbar; in dem Gedanken jeder Auctorität, vor allem einer unbedingten, liegt es ja unmittelbar, daß das Subject sich ihr unterordnen soll, als einem nicht bloß Subjectiven. — Nach Schenkel (christliche Dogmatik, 1858. I. 135 ff.) ist das Gewissen ein besonderes Vermögen des menschlichen Geistes, oder vielmehr dessen Organ, welches mit den religiösen Functionen betraut ist, während Vernunft und Wille sich unmittelbar nicht auf Gott, sondern auf die Welt beziehen; dieses Gewissen, in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben ist, ist zugleich auch ethisches Centralorgan. Was mit diesem Einfall gewonnen sein soll, ist schwer zu sagen. Wenn man ganz willkürlich und gegen den geltenden Sprachgebrauch den Begriff der Vernunft und des Willens in dieser Weise be-

schränkt, ist es freilich leicht, neue Vermögen des Geistes und Organe derselben aufzustellen; ob aber damit etwas Besonderes erreicht, und die vermeintlich epochemachende neue Entdeckung viel Beifall finden werde, dürften wir sehr bezweifeln.

II. Das Wesen des sittlichen Gesetzes als des göttlichen Willens.

§. 80.

Das Wesen des sittlichen Gesetzes kann nicht aus der Natur des Menschen allein, ohne Rücksicht auf Gott erkannt werden, sondern, wie die Natur des Menschen selbst, wesentlich nur aus dem Gedanken des in seiner Schöpfung heilig waltenden Gottes.

a) Da die Sittlichkeit auf der Freiheit ruht, die Wahlfreiheit aber darin besteht, daß der Mensch unter mehreren möglichen Handlungsweisen eine bestimmte durch eigne, unabhängige Willensentscheidung erwählt, so ist jedes sittliche Thun zugleich auch ein Unterlassen einer entgegengesetzten möglichen Handlungsweise. Das sittliche Gesetz ist daher an sich immer zweiseitig, es ist Gebot und Verbot zugleich, keins ohne das andere; und es ist also an sich kein wesentlicher, sondern nur ein formaler Unterschied, ob das Gesetz in der einen oder andern Weise auftritt. Auch die verneinende Form des Gesetzes setzt zugleich einen positiven Inhalt des sittlichen Thuns. Und da das sittliche Leben des Menschen ein stetiges ist, so muß derselbe in jedem Augenblick positiv ein göttliches Gesetz erfüllen, ein bloßes Unterlassen wäre eine Verneinung des Sittlichen. Auf Grund der Wahlfreiheit, nicht auf Grund der Sündhaftigkeit, trägt das göttliche Gesetz den Ausdruck des Sollens.

Jede Darstellung des sittlichen Gesetzes vom Standpunkt des Menschen allein aus, also rein aus dem Wesen des Menschen, ohne dasselbe irgendwie aus Gott herzuleiten, ist irreligiös, und kann nie die ganze Wahrheit der sittlichen Idee erfassen. Grade je höher auf jenem Standpunkt das sittliche Wesen des Menschen aufgefaßt wird, um so unabweislicher wird die pantheistische Erhebung des Menschen zur höchsten Verwirklichung Gottes selbst, das Setzen des Menschen an des persönlichen Gottes Stelle. Nach unserer Gesammtauffassung können wir das sittliche Gesetz schlechterdings nur als den göttlichen Zweck in Beziehung auf die freien Geschöpfe erfassen, und können das geistige und leibliche Wesen des Menschen nur insofern zu Grunde legen, als wir in demselben den göttlichen Schöpfungs-

willen erkennen, dessen Vollendung in der sittlichen Zweckbestimmung des Menschen liegt.

Ist die menschliche Freiheit im Unterschiede von der absoluten göttlichen Freiheit eine Wahlfreiheit (§. 61), so ist damit der Gedanke des Entweder — Oder unmittelbar gegeben. Wo nur eine einzige Handlungsweise überhaupt möglich ist, da ist keine Wahlfreiheit und darum auch kein sittliches Thun, sondern ein schlechthin nothwendiges. Erst wenn ich mir bestimmt bewußt bin, daß ich auch die Möglichkeit einer andern Handlungsweise habe, wird meine Wahl zu einer freien und sittlichen, zu einer Wahl zwischen Gutem und Bösem. Ist irgend eine Handlungsweise sittlich gut, so ist damit unmittelbar schon eine entgegengesetzte als möglich gesetzt, also eine nicht gute; und das Gebot jener ist an sich schon das Verbot dieser. Jedes Gebot ohne Ausnahme schließt das Verbot der grade entgegengesetzten Handlungsweise schon ein.

Nun könnte es scheinen, als ob umgekehrt nicht das Gleiche gälte, als ob das Verbot nicht auch zugleich schon ein positives Gebot wäre; das Gesetz: Du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, scheint ein bloßes Unterlassen zu forden. Das wäre nur dann richtig, wenn das bloße Nichtthun überhaupt eine sittliche Möglichkeit wäre. Aber wie das Leben in jeder seiner Stufen ein stetiges, und ein auch nur augenblickliches wirkliches Aufhören des Lebens der Tod ist, so kann auch am allerwenigsten die höchste Erscheinungsform des Lebens, das sittliche Leben, ein bloßes Nichtleben, ein bloßes Nichtthun sein, ohne in das Gegentheil, in den geistig-sittlichen Tod umzuschlagen. Wie der menschliche Geist auch in dem tiefsten, durch den Schlummer des Leibes bedingten Schlafe nie müßig ist, sondern in Träumen fort und fort thätig ist, so ist auch die höchste Gestalt des Geisteslebens, das sittliche Leben, nie durch eine reine Unthätigkeit unterbrochen. Wenn also ein Verbot gar keinen positiven Gehalt, gar kein Gebot in sich schlösse, so wäre es kein sittliches, vielmehr gradezu unsittlich. Das sittliche Unterlassen einer sittlich verbotenen Handlungsweise ist an und für sich und nothwendig das Thun der entgegengesetzten. Luther trifft daher in seinen Erklärungen der zehn Gebote grade das Richtige, wenn er es nie bei dem bloßen Verbot bewenden läßt, sondern demselben immer sofort ein sehr positives „sondern" hinzufügt. Das Gesetz: „du sollst nicht tödten", der Form nach ein reines Verbot, setzt damit unmittelbar alles dasjenige als geboten, was der Mensch bei seinem Umgange mit Menschen im Gegensatz zu der sittlichen Gesinnung, die zum Tödten führt, zu thun hat, — „sondern (wir sollen) dem Nächsten helfen und fördern in allen Leibesnöthen"; das bloße Unterlassen eines Thuns in solchen Leibesnöthen wäre grade die positive

Übertretung des Gebots. Soll der Mensch nicht ehebrechen, so muß er in dem Verhältniß zu seinem Gatten nicht bloß alles das nicht thun, was der Gesinnung nach zum Ehebruch hinneigt und hinführt, sondern muß das Entgegengesetzte davon thun, also „daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken, und ein Jeglicher sein Gemahl liebe und ehre".

In welcher von beiden Formen das sittliche Gesetz auftritt, ist allerdings nicht gleichgiltig; der Unterschied liegt aber nicht im Wesen, sondern in der praktisch-erziehenden Rücksicht. Da das Wesen und das Ziel des sittlichen Lebens nicht etwas Verneinendes ist, sondern einen positiven Inhalt hat, so ist die wahre und vollkommene Gestalt des sittlichen Gesetzes allerdings die positive Form des Gebotes. Das Sollen ist höher als das Nichtsollen. Aber für den zur sittlichen Mündigkeit erst zu erziehenden Menschen ist die Form des Verbotes die näher liegende und leichtere, indem sie ihm einerseits die sittliche Wahlfreiheit mehr zum Bewußtsein bringt, und mit der Ausschließung des Gottwidrigen das ganze Gebiet des Erlaubten aufschließt, und indem sie ihm andrerseits für das Gebiet, innerhalb dessen er sich zur sittlichen Reife, zum Bewußtsein des positiv Guten emporarbeiten soll, die schützenden Schranken setzt. Dem Kinde tritt die sittliche Erziehung immer zuerst in dem Verbote des seinem Wohl Widersprechenden entgegen; Gottes erstes Gesetz an die geschaffenen Menschen ist das Freigeben des Erlaubten, zugleich mit der Schranke des Verbotes (1 Mos. 2, 16. 17), während das positive Gebot zunächst nur in der allgemeinen Form des das Ziel des sittlichen Strebens, das Gut ausdrückenden Segens erscheint (1, 28). Während die Mosaischen Hauptgebote überwiegend den Charakter des Verbotes haben, faßt Christus den sittlichen Inhalt des göttlichen Gesetzes in die Form des positiven Gebotes zusammen: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn, — und deinen Nächsten wie dich selbst;" — und doch erklärt Christus zugleich, daß in diesem Gebot enthalten sei das ganze alttestamentliche Gesetz. Während also das Wesen des göttlichen Gesetzes immer dasselbe bleibt, schreitet die Offenbarung desselben fort von der überwiegend verbietenden Form zu der des positiven Gebotes.

Da beide Formen des göttlichen Gesetzes eine Aufgabe an den freien Willen des Menschen stellen, so erscheinen beide mit dem Ausdruck des Sollens. Dies die Erscheinungsform fast aller Gesetze, von dem ersten an Adam gestellten bis zu den vollendeten Geboten Christi. Seit Schleiermacher haben Viele an diesem Sollen Anstoß genommen, und es wenigstens von dem idealen Gesetz entfernen wollen. In Schleiermachers philosophischer Ethik ist diese Zurückweisung des Sollens ganz folgerichtig; denn da ist das Sittliche eine ebenso nothwendig bestimmte Erscheinung

des Universums wie das Natürliche, und die Freiheit des Willens hat keinen Raum; die Sittenlehre kann also nur das von selbst mit unbedingter Nothwendigkeit sich Gestaltende **beschreiben**, nicht aber Gesetze mit dem Charakter der Anforderung, des Sollens aufstellen. Rothe folgt dieser Auffassung nur bis zu einem bestimmten Punkte; er weist nämlich nur für den sündlosen Menschen die Form des Sollens zurück, wie ja auch bei Gott von keinem Sollen die Rede sei; nur für den sündhaften Menschen erscheine das Sittliche als ein Sollen (Th. Eth. §. 817). In Beziehung auf Gott ist dies freilich richtig, weil Gottes Freiheit nicht creatürliche Wahlfreiheit ist, und die Möglichkeit des Sündigens schlechthin ausschließt, und weil Gott schlechthin sein eignes Gesetz ist. Aber in Beziehung auf die freien, wenn auch noch vollkommen sündlosen Geschöpfe ist dies falsch, sobald man nicht in der sittlichen Vollkommenheit derselben ein Aufhören aller Wahlfreiheit und zugleich aller sittlichen Aufgabe findet. So lange der Mensch nicht aufhört, sich sittliche Zwecke zu setzen, und nicht aufhört, mit voller Willensfreiheit dieselben zu erstreben, endiget auch nicht das Sollen. Diese Form des Gesetzes wäre nur dann für den sittlich vollkommenen Menschen ungeeignet, wenn darin der Gedanke eines dem Menschen Fremdartigen, eines irgendwie lastenden Joches läge, was aber durchaus nicht der Fall ist. Das Nochnichtsein eines frei zu erreichenden Ziels ist immer ein Sollen. Nur aus diesem Mißverständniß, als läge in dem Sollen etwas Fremdes und Drückendes ist es zu erklären, daß selbst Harleß das Sollen nur auf den gottentfremdeten Zustand beschränkt (Eth. S. 32 ff.). Das „du sollst" ist aber nicht so viel als: „du solltest"; es läßt sich eine andere Form eines Gesetzes als das Sollen für den freien Willen gar nicht denken. Ohne ein **Unterscheiden** des göttlichen Willens von dem eigenen ist eine wirkliche bewußte Sittlichkeit nicht möglich; und dieses Unterscheiden, aber auch nicht mehr, nicht ein Gegensatz der Entfremdung, liegt in dem Sollen. In dem Sollen knüpft sich grade Sittlichkeit und Frömmigkeit zusammen, wird das Sittliche als göttlicher Wille erfaßt. Das Kind, welches das Gute darum thut, weil es weiß, daß es der Wille der Eltern ist, daß es dies thun **soll**, steht sittlich höher als das, welches es ohne Bewußtsein von seiner Pflicht thut; jenes, aber nicht dieses, vermag der Versuchung Widerstand zu leisten; denn alle Versuchung wird nur durch den Gedanken des höheren göttlichen Willens, durch den Gedanken des Sollens überwunden. Das Sollen setzt nicht eine widerstrebende Neigung, sondern nur die Möglichkeit der Sünde voraus, also die Willensfreiheit.

§. 81.

b) Alles sittlich Gute ist Gottes Wille, also auch sittliches Gesetz; und als Gottes Wille hat dieses Gesetz ein **unbedingtes** Recht,

tritt immer als unabweisliche Forderung auf, kann schlechterdings nicht als bloßer Rath erscheinen, dessen Nichtbefolgung dem Menschen ohne Sünde gestattet wäre, und dessen freiwillige Befolgung ein von Gott nicht gefordertes Verdienst wäre. Die Auffassung einiger guten, also von Gott gewollten Handlungsweisen als bloßer Rathschläge ist durchaus unevangelisch. Das sittliche Ziel jedes Menschen ist sittliche Vollkommenheit, und alles, was dahin führt, ist für jeden Menschen schlechthin Pflicht, also Gottes Willen und Gesetz an ihn. Niemand kann mehr Gutes thun, als von ihm gefordert wird; denn der menschliche Wille kann nicht besser sein als der göttliche, und Gottes Gesetz nicht weniger gut als Gottes Wille. Was aber in der heiligen Schrift als wirklicher sittlicher Rath erscheint, ist nichts als ein bedingtes Gesetz, dessen Erfüllung nur unter bestimmten, nicht allgemein vorhandenen, subjectiven Verhältnissen des Einzelnen zur Pflicht wird; wo es aber Pflicht wird, ist es unbedingt eine solche, und ihre Nichterfüllung eine Pflichtverletzung; und wo es nicht zur Pflicht wird, ist seine Erfüllung auch kein Verdienst.

Hier begegnen wir zum ersten Mal einem Gegensatz der sittlichen Anschauung zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen, und dieser ist ein durchgreifender; und von diesem Punkte an müssen wir, die wir grundsätzlich eine christliche Sittenlehre, nicht aber eine Sittenlehre dieser oder jener Kirche darstellen wollen, diese Christlichkeit nicht mehr in dem über allen Sonderkirchen schwebenden Gemeinsamen suchen, sondern müssen uns bei dem unvereinbaren Gegensatz nothwendig für das Eine oder Andere als das rein Christliche entscheiden, und können nicht beide Auffassungen als christlich gleichberechtigt anerkennen.

Zunächst müssen wir ein naheliegendes Mißverständniß abwehren. Es scheint nämlich bei oberflächlicher Betrachtung, — und die vom reinen Evangelium abweichende Lehre ging davon aus, — als ob durch die Lehre von den evangelischen Rathschlägen (consilia im Unterschiede von den praecepta, vergl. S. 138. 142. 147. 163. 176.) die sittliche Anforderung über das allgemeingiltige Maß des Sittlichen gesteigert werde; in Wirklichkeit ist die Sache aber umgekehrt. Der Gedanke, daß einiges Gute nicht auch Pflicht sei, kann nur dadurch erreicht werden, daß die sittliche Forderung von der der möglichst hohen Vollkommenheit auf eine Minderforderung herabgesetzt wird; und ein überschüssiges Verdienst wird nur möglich, wo die Idee des Guten mehr enthält als die sittliche Forderung. Die evangelische Kirche hält aber den Gedanken fest, daß alles

wirklich Gute schlechthin Pflicht sei, daß also der Mensch alles ihm erreichbare Gute auch zu thun verpflichtet sei, daß er die höchste mögliche Vollkommenheit auch unbedingt erstreben solle. Die evangelische Auffassung steht also in dem Geltendmachen des Sittlichen höher als die gegnerische. Die evangelische Kirche verwirft den Gedanken von sittlichen Rathschlägen und der Verdienstlichkeit ihrer Erfüllung, weil sie den Inhalt derselben nicht als etwas schlechthin Gutes, als etwas an sich Sittliches, sondern als etwas nur unter bestimmten, nicht allgemein vorhandenen Verhältnissen Gutes, dann aber auch schlechthin Gebotenes, erblickt. Was in einem bestimmten Falle wirklich gut ist, das ist uns in diesem Falle auch schlechthin Pflicht, nicht aber ein dem harmlosen Belieben anheimgegebener Rath ohne Verpflichtung. Der Ausspruch Christi bei Luc. 17, 10: „wenn ihr alles gethan habt, was ihr zu thun schuldig seid, so sprechet: wir sind unnütze Knechte", hat nicht den Zweck, das sittliche Verdienst der wahren Sittlichkeit überhaupt zurückzuweisen, sondern den sündhaften, und nur durch die Gnade erlöseten Menschen zur Demuth zur führen. Es ist beachtenswerth, daß die römische Kirche grade in diesem Ausspruch einen Grund für die Lehre von den evangelischen Rathschlägen findet, da der Mensch eben nicht ein bloß unnützer Knecht, sondern ein Kind Gottes sein solle, wie ja doch auch Christus nicht ein unnützer Knecht gewesen sei, und selbst einige evangelischen Erklärer suchen dieser Schlußfolgerung nur dadurch auszuweichen, daß sie das hier als zu thun Schuldige nicht auf die christliche Sittlichkeit, sondern nur auf das Mosaische Gesetz beziehen. Wir halten jene Folgerung, wie dieses Ausweichen für unberechtigt. Allerdings soll der Mensch nicht bloß ein unnützer Knecht, sondern ein Kind Gottes sein; daraus folgt aber eben, daß das, was die sittliche Bedingung dieser Gotteskindschaft ist, auch wirkliche sittliche Forderung und Pflicht, nicht aber bloßer Rathschlag sei, den man unbeschadet des geforderten Gehorsams auch unerfüllt lassen könnte; der Mensch ist schuldig, Gottes Kind zu werden. Wenn nun aber eine Beschränkung jener Worte Christi auf das Mosaische Gesetz durch den Zusammenhang nicht gerechtfertigt wird, während vorher (V. 5 u. 6) von der Macht des Glaubens die Rede ist, so scheint uns die richtige Auffassung die zu sein: Auch der erlösete, aber doch nie vollkommen sündenreine Mensch vermag sich durch seine pflichtschuldigen Werke kein Verdienst vor Gott in dem Sinne zu erwerben, daß er die Seligkeit der Kinder Gottes als einen schuldigen Lohn von Gott fordern könnte, den ihm Gott um seiner Gerechtigkeit willen geben müßte, — sondern auch er kann diese Seligkeit nur als ein Gnadengeschenk betrachten, welches ihm kraft seines Glaubens an die erbarmende Liebe Gottes in Christo zu Theil wird. Den schuldigen Werken werden nicht andere

nichtschuldige, also überschüssige Werke entgegengesetzt, sondern der Glaube, der freilich auch eine sittliche Forderung ist, aber doch von den eigentlichen Werken wesentlich verschieden ist, (vergl. V. 19; „dein Glaube hat dir geholfen“). Christi Ausspruch drückt also den vollen und klaren Gegensatz gegen die Werkheiligkeit, wie sie in der römischen Kirche gilt, aus.

Die römische Lehre stützt sich für ihre überschüssigen guten Werke, die wesentlich in gesteigerter Entsagung, also in freiwilliger Ehelosigkeit, Armuth, Gehorsam gegen menschlich festgesetzte Ordensregeln, einsamem Leben u. dgl. bestehen, besonders auf jene Aussprüche Christi und Pauli, welche Ehelosigkeit und freiwillige Armuth als eine höhere, nicht allen Christen zuzumuthende Sittlichkeit hinzustellen scheinen. Dem reichen Jüngling, der nach seiner Erklärung alle Gebote gehalten hat, sagt Christus (Mt. 19, 21.): „Willst du willkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach.“ Nun fordere doch, sagt man, das sittliche Gesetz nicht von allen Menschen das Aufgeben ihres Besitzthums, und der Jüngling habe ja alle Gebote, die ihm Christus nennt, erfüllet; jenes Aufgeben gehe also über diese Gebote hinaus. Das ist eine sehr unglückliche Schlußfolgerung. Eine Sittlichkeit, die nicht die Vollkommenheit des Menschen zum Zweck hat, ist doch sicherlich keine wahre und von Gott gewollte; für diesen Jüngling war aber die Hingabe des Reichthums die Bedingung der Vollkommenheit, also, so schließen wir Evangelischen, unbedingte Forderung, wenn er das sittliche Gut erringen wollte. Der Jüngling, der Anforderung sich weigernd, nahm nach Christi Aussage nicht Theil am Himmelreich, und alle seine vermeintliche Gesetzeserfüllung reichte dazu nicht aus. Das ist aber der reine Gegensatz gegen die römische Lehre, wonach die Gesetzeserfüllung, mit Ausschluß des Befolgens der Rathschläge, allerdings zur Theilnahme am Himmelreich ausreicht, und durch die überschüssigen Werke nur eine schnellere Erringung oder ein höherer Grad von Seligkeit erlangt wird. Will man also nicht zugeben, daß einzelne bestimmte Handlungsweisen nur unter bestimmten, nicht allgemein geltenden, subjectiven Verhältnissen zur Pflicht werden, dann aber auch unbedingte Forderung sind, so würde nichts übrig bleiben, als die an den reichen Jüngling gestellte Forderung als eine allgemeine Pflicht für alle Christen hinzustellen. Wir können wohl allgemeingiltige Gebote von bedingten unterscheiden, wovon später, nicht aber sittliche Gebote von bloßen Rathschlägen. Auch die bedingten Gebote sollen in dem bestimmten Fall schlechthin erfüllt werden, und sie nicht erfüllen ist Ungehorsam gegen Gottes Gebot, während die Nichterfüllung der Rathschlage durchaus keinen sittlichen Tadel verdienen soll. — Wenn

Paulus (1 Cor. 9, 12—18) von sich sagt, er habe sich manches versagt, woran er ein Recht gehabt, habe ohne Lohn gearbeitet u. dgl., so soll das ein überschüssiges Werk sein, wozu er nicht verpflichtet gewesen. Aber der Apostel erklärt ausdrücklich, er habe so gehandelt, „auf daß ich nicht meiner Freiheit mißbrauche am Evangelio". Wenn nun das Geltendmachen seiner Befugniß unter diesen bestimmten Verhältnissen ein Mißbrauch seiner Freiheit gewesen wäre, so war die gewählte Handlungsweise des Apostels einfach seine Pflicht, und durchaus nicht ein übervердienstliches Werk. — Am meisten betont man die Aussagen Christi und Pauli über die Ehelosigkeit; „das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist" (Mt. 19, 11). Daß nun die, welche das Wort nicht fassen, gläubige Christen sein können, die das Himmelreich gewinnen, obgleich nicht die durch überverdienstliche Werken bedingte höhere Stufe, wie es die römische Kirche erklärt, ist nicht nur nicht gesagt, sondern im Gegentheil ist gesagt, daß die besprochene Selbstverschneidung geschehe „um des Himmelreichs willen", also doch wohl in dem Sinne, daß dieselbe eine Bedingung des Himmelreichs sei. Die opera supererogationis, deren eins man hier findet, sollen aber nicht die Bedingung der Theilnahme am Himmelreich sein. Wenn Paulus (1 Cor. 7) den Christen die Ehelosigkeit empfiehlt, so ist das allerdings nicht als allgemeingiltiges Gebot, sondern scheinbar als bloßer Rath hingestellt (vgl. V. 12): aber doch nicht in dem Sinne, daß der Einzelne nach völlig freiem Belieben und unbeschadet seiner Sittlichkeit ihn auch abweisen könnte. Der Apostel giebt vielmehr den Grund seines Rathes ausdrücklich an: „So meine ich nun, solches sei gut (καλον) um der gegenwärtigen Noth willen"; „es werden solche, (die da freien), leibliche Trübsal haben; ich verschone aber euer gerne". Daraus folgt, daß wo eine solche „gegenwärtige Noth" nicht ist, oder wo die volle sittliche Kraft und Freudigkeit ist, die leibliche Trübsal zu ertragen, auch die Rathsamkeit der Ehelosigkeit nicht mehr vorhanden ist. An sich gilt der Satz: „so du freiest, sündigest du nicht" (v. 28); aber in dem einzelnen bestimmten Falle wird die Pflicht auch eine bestimmte. Wo eine solche Noth ist, und höhere Aufgaben zu erfüllen sind, und nicht die hinreichende Kraft da ist, die leibliche Trübsal ohne Gefährdung des Glaubens zu ertragen, da ist nicht bloß das Freien nicht ein bloßes Nichtsündigen, und das Ehelosbleiben ein guter Rath, sondern jenes eine Versündigung und dieses eine Pflicht. Wenn aber Jemand in diesen bestimmten Verhältnissen ehelos bleibt, so hat er damit nicht ein höheres, überschüssiges Verdienst errungen, sondern nur seine Pflicht erfüllt. Ein solches überschüssiges Verdienst wird auch dadurch gradezu ausgeschlossen, daß der

Apostel durch die Ehelosigkeit die Christen in dieser Zeit der Noth vor „leiblicher Trübsal" bewahren will; wer aber auf ein sonst ihm zustehendes Recht verzichtet, um vor leiblicher Trübsal verschont zu werden, kann doch unmöglich den Anspruch auf ein besonderes höheres Verdienst und auf eine besondere Belohnung desselben erheben. Ja es lassen sich im Gegentheil Fälle denken, wo grade in der Übernahme dieser leiblichen Trübsale durch die Verehelichung das höhere Verdienst besteht, und darum die Verehelichung eine sittliche Pflicht wird.

Nach der römischen Lehre [1]) ist zwischen Gottes heiligem Willen und seinem sittlichen Gesetz ein Unterschied; jener hat nicht eine unbedingte Geltung, sondern ist in Beziehung auf den Menschen im Gebiete der höheren sittlichen Vollkommenheit nur ein Wunsch, dessen Erfüllung zwar Gott wohlgefällig ist, bei dessen Nichterfüllung sich Gott aber auch zufrieden geben muß. Bellarmin sagt in Beziehung auf Mt. 22, 36 ff. (du sollst Gott lieben u. s. w.): „Wer Gott von ganzem Herzen liebt, ist doch nicht verbunden, alles zu thun, was Gott räth, sondern nur, was er gebietet," — eine Behauptung, die einem evangelischen Gewissen wie eine Umkehrung des sittlichen Bewußtseins erscheinen muß. Hirscher vertheidigt die Lehre so: die Liebe sei das Gebot, welches Allen ohne Ausnahme gegeben ist; dagegen ein bestimmter Grad der Liebe sei nicht Gebot, vielmehr werde die Liebe, ist sie nur einmal wahrhaft da, sofort ihrer eigenen Natur anvertraut; sie ringe vorwärts aus sich selbst, und es widerstrebe dem innersten Wesen derselben, daß ihr durch die rauhe Hand des Gebotes auferlegt werde, was sie ewig aus ihrem eignen Schoße frei hervorbringen wird; die Liebe also überhaupt sei Pflicht schlechthin, nicht so ein bestimmter höherer Grad der Liebe; wenn der höhere Grad mangelt, so mangele doch nicht die Tugend überhaupt, sondern nur eine gewisse höhere Schwunghaftigkeit des sittlichen Muthes; so bei dem reichen Jüngling im Evangelio. Das sind nun offenbare Sophistereien. Der Grad der Liebe läßt sich freilich nicht für jeden bestimmten Fall in eine bestimmte Gesetzesformel fassen, und dennoch ist auch dieser Grad schlechthin Pflicht; derselbe hängt eben von der subjectiven geistigen und sittlichen Bildung ab, ist aber in jedem Falle nicht dem Belieben des Subjects anheimgegeben. Wer Gott oder Christum, wer Vater oder Mutter oder Gatten weniger liebt, als er es nach seiner sittlichen Bildung vermag, der sündiget eben, und wer mit aller seiner Seelenkraft liebt, der thut damit nichts Überschüssiges, sondern einfach seine Schuldigkeit; und

[1]) S. bes. Thom. Aqu., Summa, II. 1. qu. 108, 4; Bellarmini, de controv. fid. II. 2, de monachis, c. 7. squ.

es wird sich wohl jeder eher anklagen müssen, daß er zu wenig liebe, als daß sich irgend ein Menschenkind rühmen dürfte, Gott mehr zu lieben als „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe". Die römische Lehre, welche das Vollkommensein nur durch die Vollbringung der Rathschläge bedingt sein läßt, behauptet damit, daß es Gottes in dem sittlichen Gesetz ausgesprochener Wille nicht sei, daß der Mensch vollkommen werde; es sei vielmehr ein über Gottes Willen hinausgehender Muth des Menschen, der ihn über das von Gott selbst ihm gesteckte sittliche Ziel hinausführt.

§. 82.

c) Während es einerseits keine Handlungsweise giebt, die in einem bestimmten Augenblick für einen bestimmten Menschen sittlich gleichgiltig wäre, d. h. die dem göttlichen Willen weder entsprechend noch widersprechend, weder gut noch böse wäre (§. 54), füllt andererseits das irgendwie in einer bestimmten Form ausgesprochene Gesetz den Gesammtinhalt des sittlichen Lebensgebietes nicht aus; denn da jedes Gesetz einen allgemeinen Inhalt hat, während das sittliche Thun selbst immer etwas Einzelnes und Concretes ist, und also die unter dasselbe Gesetz fallenden sittlichen Handlungen verschiedener sittlicher Subjecte eine große Mannigfaltigkeit bieten, so verhält sich das sittliche Gesetz zu den ihm entsprechenden sittlichen Handlungen nicht schlechthin wie die Idee zu ihrer unmittelbaren und einfachen Verwirklichung und Erscheinung; die bestimmte sittliche Handlung einer bestimmten sittlichen Person ist nicht der bloße, ungefärbte Ausdruck und Abdruck des sittlichen Gesetzes selbst, sondern ist es nur, insofern dasselbe das Eigenthum der bestimmten sittlichen Person geworden ist. Jedes sittliche Thun enthält also zwei Elemente: ein abstractes, ideelles, das sittliche Gesetz, und ein concretes, mehr reales, das persönliche oder individuelle Element, welches als der Ausdruck des persönlich eigenthümlichen Charakters auch volle Berechtigung hat. Gottes sittlicher Wille ist es nicht, daß die Menschen die bloßen, unpersönlichen, schlechthin gleichen Ausdrucksformen des sittlichen Gesetzes seien, sondern daß dasselbe als eins geworden mit der bestimmten Persönlichkeit zur Geltung komme. Dieser in allem wirklichen sittlichen Thun auftretende persönlich-individuelle Factor läßt sich nicht in eine allgemeine Gesetzesformel fassen, da er seinem Wesen nach eben nicht allgemein, sondern der reine Ausdruck der einzelnen Persönlichkeit ist.

Jede wirkliche sittliche Thätigkeit ist also das Product einer zweifachen Freiheit: derjenigen Freiheit, welche die Einzelpersönlichkeit unter das Gesetz stellt, und derjenigen, welche die Einzelpersönlichkeit nicht aufgehen läßt in einen bloß abstracten Gedanken, sondern sie in ihrer rechtmäßigen Eigenthümlichkeit festhält, und bis zu einem gewissen Punkte ihr eigenes Gesetz ist.

In dieser Auffassung des Rechtes der Persönlichkeit unterscheidet sich die christliche Sittenlehre von aller außer-christlichen, selbst von der die Freiheit des Subjectes so hoch stellenden griechischen, und dieselbe ist von weitgreifender Bedeutung. Die entschiedene Zurückweisung der Annahme von sittlich gleichgiltigen Handlungen und Zuständen und die Betonung des Rechts des individuellen Factors gehören zur wahren Erfassung des Sittlichen durchaus zusammen. Wenn jene einseitig für sich festgehalten wird, so wird dadurch die Eigenthümlichkeit der sittlichen Persönlichkeit zurückgedrängt, und die Forderung gestellt, daß für jede einzelne Handlung auch ein besonderes Gesetz vorliege; dies führt zu einer alle lebendige Eigenthümlichkeit und das Wesen der persönlichen Freiheit aufhebenden Casuistik. Auf diesem Standpunkt steht die chinesische und die talmudische Sittenlehre; und die Casuistik der römischen Moralisten streift wenigstens oft nahe daran. Wird dagegen die Eigenthümlichkeit der Person für sich festgehalten, so ist man in Gefahr, die objective Geltung des Gesetzes in die zufällige Willkür des Subjectes aufzulösen, etwa in der Weise, wie in neuerer Zeit in der Periode der sogenannten „Genies“ und der ihnen folgenden genielosen Subjectivisten alle Sittlichkeit in der ungebändigten Ausbildung der zufälligen Individualität gefunden wurde, die sich alles erlauben darf, sobald es nur genial ist. Wir müssen, in Übereinstimmung mit dem allgemeinen christlichen Bewußtsein, beides festhalten.

In jedem einzelnen Augenblick ist das sittliche Thun und der sittliche Zustand entweder gut oder böse, entspricht entweder der sittlichen Idee, oder nicht. Obwohl in derselben Handlung verschiedene Seiten sein können, die sittlich verschiedenen Charakter haben, Gutes und Böses neben einander darstellen können, so neutralisiren sich diese entgegengesetzten Bestandtheile doch nie zu einem sittlichen Grau, zu einem sittlich unbestimmten Schweben zwischen gut und böse, zu einem sittlich Gleichgiltigen. Es kann Jemand sittlich unentschieden sein, weder kalt noch warm, aber diese Unentschiedenheit ist nicht etwas sittlich Gleichgiltiges, sondern ist selbst etwas sittlich Böses. Es kann verschiedene G r a d e des Guten wie des Bösen geben, aber nicht ein Thun, welches weder gut, noch böse wäre. Der Gedanke wird von selbst einleuchtend, wenn man den Grundbegriff

des Guten und Bösen ins Auge faßt, als das dem göttlichen Willen Entsprechende oder Nicht-Entsprechende; zwischen diesem ist ein drittes schlechthin undenkbar, so wenig wie es bei einer Rechnung ein Mittelding zwischen richtigem und falschem Endergebniß giebt, oder bei einer klar gestellten richterlichen Entscheidungsfrage ein Mittelding zwischen Ja und Nein. Die Braut, die auf die Frage nach ihrer Willigkeit zum Ehebunde nicht Ja sagen kann, sagt damit eben Nein; und wer in irgend einem Augenblick zu Gottes nie rastendem Willen nicht Ja sagt, verneint denselben. Die an sich widersprechende Annahme einer sittlich gleichgiltigen Mittelregion zwischen Gut und Böse ist auch widersittlich; und jeder Unsittliche wird sofort alle seine Unsittlichkeit, insofern er sie nicht für gut ausgeben kann, in dieses Gebiet des sittlich Gleichgiltigen versetzen.

Und doch liegt der so weit verbreiteten Neigung, ein sittlich gleichgiltiges Gebiet anzunehmen, eine nur falsch angewandte Ahnung des richtigen Verhältnisses zu Grunde. Auch in dem rechtmäßigen sittlichen Thun ist nicht alles durch das sittliche Gesetz unmittelbar bestimmt, sondern eine durchaus nicht abzuweisende Seite desselben geht nicht in die allgemeine Gesetzesformel auf, und auch der wahrhaft sittliche Mensch ist nicht ein bloßer Ausdruck des sittlichen Gesetzes, sondern er soll, im Unterschiede von andern ebenso sittlichen Menschen, als Person seine besondere Eigenthümlichkeit haben und behalten (S. 329). Sehr deutlich tritt diese Seite des sittlichen Lebens gleich bei der Grundlage aller sittlichen Gemeinschaft, bei der ehelichen Liebe hervor. Liebe, bestimmter die Gattenliebe, ist ein sittliches Gebot; aber daß diese Liebe grade auf diese bestimmte Person ausschließlich und bleibend sich richtet, das ist eine persönlich-individuelle Gestaltung des sittlichen Gesetzes; kein sittliches Gesetz kann vorschreiben, welche Person der Gegenstand der Gattenliebe des Einzelnen sein soll; und der individuelle Factor ist hierbei so bestimmt berechtiget, daß das Beseitigen desselben, die Liebe nicht zu dieser bestimmten und persönlich erwählten Person, sondern zu dem andern Geschlecht überhaupt, die „freie" Liebe, der volle Ausdruck der Unsittlichkeit, der Gemeinheit ist. Wo in der sittlichen Auffassung das Recht der Persönlichkeit zurücktritt, da verirrt man sich allenfalls dazu, die Ehen nicht auf die persönliche Wahl, sondern, wie im alten Peru, auf die Wahl des Staates zu gründen. Was aber von der ehelichen Liebe gilt, das gilt, wenn auch nicht immer in so unmittelbarer Schärfe hervortretend, von allem sittlichen Thun. Wenn zwei gleich sittliche Personen dasselbe thun, ist es doch nicht dasselbe, und soll es auch nicht sein; und was bei dem Einen recht und gut ist, kann in dieser Eigenthümlichkeit bei dem Andern vielleicht unrecht sein, während doch das sittliche Gesetz für Alle dasselbe ist. Paulus führt seine

sittliche Thätigkeit in anderer Weise durch als Petrus und Jakobus; und grade in der lebendigen Christengemeinde zeigt sich nicht bloß eine große Mannigfaltigkeit der „Geistesgaben“, sondern auch der persönlich-sittlichen Gestaltungen; es sind auch auf dem rein sittlichen Gebiet mancherlei Gaben, aber es ist **ein** Herr. Der schon bei den Söhnen Adams sich zeigende rechtmäßige Unterschied der sittlichen Lebensgestaltung, der die Weise der Ausführung der sittlichen Gebote ebenso verschieden bilden mußte, wie er es in der Weise der Gottesverehrung that, ist ein **Vorbild** aller sittlichen Unterschiede in der persönlichen Gestaltung des sittlichen Gesetzes.

Die Geltung des persönlich-individuellen Elementes ist nicht so zu verstehen, als ob dasselbe dem göttlichen Gesetz entgegengesetzt wäre; es ist vielmehr göttlicher Wille, daß die persönliche Eigenthümlichkeit gewahret werde. Wenn es beim ersten Anblick bedenklich erscheinen könnte, neben das allgemeingiltige Gesetz noch einen ganz unberechenbaren Factor zu setzen, so daß man fürchten müsse, die unbedingte Giltigkeit des positiven Gesetzes dadurch zu beeinträchtigen und zu beseitigen, so ist vorläufig nur zu bemerken, daß die persönliche Eigenthümlichkeit an dem sittlichen Gesetz ihre Schranke und ihr sittliches Maß hat, daß dieselbe also nie in Gegensatz zu demselben treten darf, daß es aber innerhalb des persönlichen Geisteslebens ein Gebiet giebt, in welches hinein das immer allgemein gehaltene objective Gesetz nicht reicht, wenn man nicht, wie es in dem Loose der Brüdergemeinde geschieht, auch dem göttlichen Gesetz einen ganz individuellen, für den einzelnen Fall orakelmäßig sich kundgebenden Ausdruck zu geben versucht. Aber auch die Brüdergemeinde denkt nicht daran, die in einzelnen, besonders wichtigen Fällen angewandte Herausforderung einer speciellen göttlichen Willensäußerung folgerichtig auf alle Fälle, wo außer dem allgemeinen Gesetz noch eine individuelle Entscheidung statt finden muß, anzuwenden, obgleich kein Mensch von vorn herein sagen kann, welcher zu entscheidende Fall von Wichtigkeit sein werde oder nicht. So lange das sittliche Bewußtsein noch nicht wahrhaft gereift ist, ist allerdings in dem individuellen Factor des Sittlichen eine große Gefahr für das sittliche Leben, da das Gesetz niemals in jedem einzelnen Fall für alle Einzelgestaltung des sittlichen Thuns ausreicht, und den noch ungereiften Menschen oft rathlos läßt. Daher ergänzte Gott seine alttestamentliche Gesetzgebung durch die specielle Verkündigung seines Willens mittelst der hohenpriesterlichen und prophetischen Erleuchtung; wo aber der Geist Gottes ausgegossen ist über die Menschen, im Reiche der Erlösung, da bedarf es dieser außerordentlichen Offenbarung des göttlichen Willens in dem einzelnen Falle nicht mehr, da ist des Menschen Persönlichkeit, eingetreten in die Wahrheit, auch wahrhaft frei geworden, da ist dieselbe so eins

geworden mit dem göttlichen Gesetz, daß sie, aus ihrem durch Gott geheiligten Innern heraus liebend und handelnd, in der Vollbringung der Persönlichkeit zugleich auch das göttliche Gesetz erfüllt, und in der Vollbringung des Gesetzes zugleich auch die persönliche Eigenthümlichkeit bewahrheitet, wie bei liebenden Gatten nicht mehr ein Gegensatz obwaltet zwischen der Erfüllung des Willens des andern und der Darstellung der eigenen persönlichen Eigenthümlichkeit, sondern in jedem der beiden zugleich das andere gegeben ist; die Kirche aber ist die Braut Christi. Die Versöhnung ist da auch in den Menschen selbst eingetreten; der Mensch mit seiner Persönlichkeit steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern in dem Gesetz. Die auch in einem wahrhaft sittlichen Zustande der Menschheit immer noch vorhandene sittliche Unmündigkeit der einzelnen Personen aber wird zur vollen Sicherheit ergänzt durch den Geist der sittlichen Gesammtheit, wie dieser Gedanke ja auch in jeder wahren Christengemeinde lebt.

§. 83.

Das Gebiet des persönlich=individuellen Factors ist das des Erlaubten. Erlaubt ist also dasjenige besondere Thun, welches durch ein sittliches Gesetz im Allgemeinen weder gefordert, noch geboten ist; dadurch wird es aber keineswegs zu einem sittlich Gleichgiltigen; vielmehr gehört das sittlich Erlaubte an sich zu dem Sittlich=Guten, insofern das Geltendmachen der persönlichen Eigenthümlichkeit an sich ein rechtmäßiges und gutes ist. Der Begriff des Erlaubten bezieht sich also weniger auf die sittliche Handlungsweise an sich und im Allgemeinen, als vielmehr auf die besondere Weise, wie ein an sich guter, also dem sittlichen Gesetz entsprechender Zweck kraft der persönlichen Eigenthümlichkeit des Handelnden im Einzelnen verwirklicht wird; und dasselbe sittliche Gesetz kann auf mannigfache Weise vollführt werden, deren Güte aber in jedem bestimmten Falle durch jene Eigenthümlichkeit mit bedingt wird. Es giebt nichts, was unter allen Umständen erlaubt wäre; alles Erlaubte aber, und jedes sogenannte Adiaphoron, ist in jedem einzelnen Fall entweder gut oder böse, nie aber etwas sittlich Gleichgiltiges, obgleich die in Rede stehende Handlungsweise an sich, d. h. im Allgemeinen betrachtet, sittlich unbestimmt, weder geboten, noch verboten sein kann. Das Sittliche liegt aber dann nicht sowohl in dem Thun als äußerliches betrachtet, sondern in der Gesinnung, aus welcher es hervorgeht und mit welcher es begleitet wird.

Das Gebiet des Erlaubten ist für jede sittliche Entwickelungsstufe und für jeden bestimmten Lebenskreis ein verschiedenes. Je höher die sittliche Entwickelung des Menschen schon gereift, je mehr also das sittliche Gesetz eins geworden ist mit seiner Persönlichkeit, um so höher wird auch das sittliche Recht der persönlichen Eigenthümlichkeit sein, um so höher die sittlich-persönliche Freiheit, um so größer also auch das Gebiet des Erlaubten; dem Reinen ist alles rein. — Die freie Bewegung in dem Gebiete des Erlaubten gehört also schlechterdings zu einem wahrhaft sittlichen Leben und bedingt dessen allseitige Entfaltung; sie ist an sich gut, und ist selbst schon ein Gut, dessen Bedeutung und Umfang mit der sittlichen Entwickelung wächst. Hierin besteht der Gegensatz der christlich-evangelischen Freiheit zu dem Joch des Gesetzes, besonders zu dem im Talmudismus erstarrten jüdischen Gesetzesleben.

Dies ist einer der wichtigsten und zugleich schwierigsten Punkte der Sittenlehre, beides aus demselben Grunde, weil es sich nämlich um die Geltung der persönlichen Freiheit handelt und um deren Einordnung in das unbedingt geltende sittliche Gesetz; und in dem Maße, als eine Sittenlehre die Idee der persönlichen Freiheit erfaßt, wird sie auch den Gedanken des Erlaubten zu erfassen vermögen. Wie in dem positiven Gesetz, dem Gebot und dem Verbot sich Gott als der Heilige bekundet, bekundet er sich in dem Freilassen des Erlaubten als der Liebende. Wird sich der Mensch in der Erfüllung des positiven Gebotes und in der Beachtung des Verbotes seiner sittlichen Freiheit bewußt; so wird sie ihm im Gebiete des Erlaubten zum Genuß. Ist die Willensfreiheit nicht bloß die Voraussetzung aller Sittlichkeit, sondern auch selbst ein sittliches Gut, und ist jedes Gut an sich ein Genuß, so hat auch das frei geschaffene Wesen einen sittlichen Anspruch auf rechtmäßigen Genuß der Freiheit, nicht bloß der unter das bestimmte Gebot gebundenen Freiheit, sondern auch der nach mehreren Seiten hin zur ungebundenen Wahl berechtigten, wo also der Mensch die Befugniß freier Bewegung hat; und das eben ist das durch den göttlichen Willen selbst gesetzte Gebiet des Erlaubten, in welchem sich das persönlich-individuelle Element des Sittlichen vorzugsweise zur Geltung liegt.

Sogleich die erste unter der Form des Segens sich kundgebende sittliche Weisung an den erstgeschaffenen Menschen enthält, obgleich nicht ausdrücklich, den Gedanken des Erlaubten. „Füllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über die Fische im Meer u. s. w.". Das

ist zunächst kein Gebot, sondern ein Segen, das Hinstellen eines sittlichen Zieles, eines Gutes. Aber in diesem zu erreichenden Gut, der Herrschaft über die Natur, ist zugleich das Gebot enthalten, diese Herrschaft des vernünftigen Geistes durch sittliches Thun zu erringen. In diesem Gebot liegt aber auch ein Erlaubtes. Die Art und Weise, wie der Mensch diese Herrschaft verwirkliche, ist nicht in dem Gebot ausgedrückt, sondern ist seiner freien, persönlichen Selbstentscheidung überlassen, insofern er nicht dadurch in Widerspruch tritt mit sonstigen sittlichen Geboten. Der Mensch darf also die Thiere zu seinen Zwecken gebrauchen, darf sie zähmen, zu Hausthieren machen, zu seiner Hilfe zwingen, zu seiner Nahrung gebrauchen; welche Wahl er da treffe, welcherlei Dienst er von ihnen fordere, das ist ihm überlassen, da kann er sich frei bewegen und den Genuß seiner Freiheit haben. Für den noch unverdorbenen Menschen bedurfte es keiner engeren Schranke; aber mit der fortschreitenden Verderbniß wurde diese auch enger gezogen, und das Mosaische Gesetz giebt sehr bestimmte und engere Grenzen an, innerhalb welcher der sittlich nun nicht mehr sichere Mensch seiner Freiheit in Beziehung auf die Natur gebrauchen durfte. — Das erste bestimmte Gebot Gottes stellt sofort neben das ausdrückliche Gesetz auch das Erlaubte. „Von allerlei Bäumen des Gartens darfst du essen; aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen sollst du nicht essen;“ was er auch wähle von jenen, es ist an sich gut; vorgeschrieben ist ihm nicht die Wahl; nur eine Gränze ist ihm gesetzt, über welche hinaus das Böse beginnt. Man kann nun nicht sagen, daß jene Wahl etwas sittlich Gleichgiltiges wäre; sie ist vielmehr als die Verwirklichung eines Gutes etwas sittlich Gutes; und das Gutsein besteht grade darin, daß die Wahl des Einen nicht besser und nicht schlechter ist als die Wahl des Andern. Wollte man daraus folgern, daß also die einzelnen Gegenstände der Wahl sittlich gleichgiltig wären, so würde man übersehen, daß das Sittliche ja nicht in dem Gegenstand, sondern in dem wählenden Subject liegt, und daß dieses grade darin seine Sittlichkeit bethätiget, daß es frei nach der Eigenthümlichkeit seiner Persönlichkeit wählt. Gar nicht wählen wäre ein Verachten der göttlichen Gabe und darum unsittlich gewesen.

In dem Zustande der sittlichen Unschuld war das Gebiet des Erlaubten trotz der nöthigen erziehenden Beschränkung ein weiteres als später im Zustande der Sünde, nicht weil die Menschen damals sittlich beschränkter, sondern weil sie sittlich reiner waren. Mit der Erlösung von der Macht der Sünde wird auch die nun geheiligte Persönlichkeit freier, und das Gebiet des Erlaubten erweitert; und hierin liegt einer der wesentlichsten Unterschiede der Alt- und Neutestamentlichen Sittenlehre. Das sittliche Gesetz

selbst erhält, im Gegensatz zu dem ganz ins Specielle hinein anordnenden alttestamentlichen Gesetz eine allgemeinere Fassung, und das ganze Gesetz und die Propheten wird in das eine kurze Gesetz gefasset: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn von ganzem Herzen', und deinen Nächsten wie dich selbst." Die geheiligte Persönlichkeit bewegt sich innerhalb des Gesetzes freier, die für den Zustand der Sünde aufgerichteten Schranken des Erlaubten werden weiter gerückt, die Sabbaths- und Speisegesetze und ähnliche werden in die freiere Gestaltung durch die in Christo frei gewordene Persönlichkeit gegeben. Gegenüber den auf die Unreinheit des Menschen sich beziehenden beschränkenden Gesetzen über den Genuß der Speisen und der Naturdinge überhaupt stellt Christus den Grundsatz auf: „Nicht, was zum Munde eingehet, verunreiniget den Menschen, sondern was zum Munde ausgehet, das verunreiniget ihn," (Matth. 15, 11); und Paulus spricht dies in noch allgemeinerer Fassung aus: „Jegliche Creatur Gottes ist gut, und nichts verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird" (1 Tim. 4, 4), — und in höchster Steigerung dieses Gedankens sagt er: „den Reinen ist alles rein" (Tit. 1, 15), d. h. je höher die Sittlichkeit des Menschen steigt, um so weiter wird auch das Gebiet des Erlaubten und darum der Freiheit, und dem sittlich Vollkommenen, mit dem göttlichen Willen innerlich völlig Geeinigten, ist keinerlei äußerlich-gesetzliche Schranke für die Bethätigung seiner Freiheit mehr gesetzt; denn was er lieben kann, das liebt auch Gott, und seine geheiligte Persönlichkeit kann nichts wählen, was Gott zuwider wäre, und solcher Mensch ist in das ursprüngliche volle Recht der Herrschaft über die Natur, in das volle Recht seiner freien Wahl wieder eingesetzt; und alles, was er frei wählend thut, das geschieht zur Ehre Gottes (1 Cor. 10, 31).

Zur Erläuterung des Begriffs des Erlaubten dient auch noch besonders das Wort Pauli (1 Cor. 7, 28): „So du aber freiest, sündigest du nicht," während Paulus grade bei dieser Gelegenheit die Verehelichung abräth. Der Christ hat das Recht der Ehe; ob er aber von diesem Recht unter sonst es sittlich zulassenden Umständen Gebrauch macht oder nicht, das hängt nicht ab von einer bestimmten Gesetzesvorschrift, sondern von seiner unbehinderten persönlichen Wahl. Paulus hatte die „Macht (Befugniß), eine Schwester zum Weibe mit umherzuführen, wie die andern Apostel" (1 Cor. 9, 5); aber er that es nicht; wir haben „Macht, zu essen und zu trinken" (v. 4); aber die Wahl ist innerhalb bestimmter Schranken uns frei überlassen. Der Herr des Weinberges hatte „Macht zu thun" mit dem Seinen, was er wollte, und daß er den zuletzt geworbenen Arbeitern so viel gab als den ersten, das war seine freie, in keiner Weise ihm vorgeschriebene Wahl. Ananias durfte seinen Acker behalten oder nicht

(Apost. 5, 4); was er auch that, es stand ihm frei; nicht ein sittliches Gesetz, sondern allein seine persönliche Neigung entschied darüber; vergl. 1 Cor. 6, 12; 10, 23; Röm. 14, 1 ff.; 15, 1—3.

Das Gebiet des Erlaubten ist das eigenste der individuellen Freiheit, noch verschieden von der bloßen sittlichen Freiheit. Im Gehorsam gegen das gebietende Gesetz bin ich auch frei, aber diese Freiheit ist dennoch eine gebundene; ich kann zwar anders wollen und handeln, als das Gesetz will, aber ich darf es nicht, und wenn ich es also thue, bin ich dem Gesetz verfallen, bin ich ein Gottesfeind; ich habe die Freiheit, aber nicht das Recht, so zu handeln. Das Sollen also hat trotz der Freiheit, auf der es ruht, immer auch einen gewissen Zwang in sich; und bei der bloßen strengen Gesetzeserfüllung wird sich der Mensch seiner Freiheit zwar bewußt, aber zu einem rechten, vollen Genuß derselben kommt er nicht. Wenn Gottes Gesetz in alles besondere und einzelne Thun streng gebietend oder verbietend eingriffe, ohne durch ein Dürfen der freien Bewegung Raum zu geben, so würde sich der Mensch zwar in jedem Augenblicke frei zu entscheiden haben, aber er würde das Gesetz als eine Last empfinden; und Paulus hatte wohl Fug und Recht, von dem erziehenden Gesetz des alten Bundes als von einem Zuchtmeister zu reden. Eben weil des Menschen Wesen die Freiheit, die Selbstbestimmung ist, will er auch dieser Freiheit in vollem Maße sich bewußt werden, will er sie auch, unbeschadet seines sittlichen Gehorsams, bethätigen, und bedarf also eines Gebietes, in welchem er sich wirklich frei bewegen kann, ohne daß ihm diese Bewegung in jeder Beziehung vorgeschrieben wäre, ohne das strenge Gebundensein durch das Gesetz, wo er sich also sagen kann: ich darf dies wählen, aber brauche es nicht zu wählen; und ob ich dieses oder jenes wähle, das hängt ganz von meiner persönlichen Selbstentscheidung ab, und ohne Gefährdung meiner sittlichen Pflicht.

Das Gebiet des Erlaubten verhält sich zu dem des positiven Gesetzes wie das Spiel zur ernstlichen Thätigkeit. Auch jenes gehört wesentlich mit zu der vollen Entwickelung des jugendlichen sittlichen Lebens. Bei dem Kinde ist das Spiel von hoher sittlicher Bedeutung, weil es hier seine ganze individuelle Freiheit erfassen und üben lernt und sie genießt. Beim Lernen und Arbeiten ist des Kind auch frei; aber auch das gute und arbeitseifrige Kind ist sich da des Gebundenseins unter ein gegenständliches Gesetz bewußt, unter welches es sich beugen muß; die andere ebenso berechtigte Seite, die der individuellen Freiheit und Selbstbestimmung, wird ihm erst im Spiele rein gegeben; und das Kind, auch das sittlich gute, hat darum eine so hohe Freude an dem Spiel, weil es dabei zum Genuß seiner individuellen Freiheit kommt; und grade darin

fühlt es sich wohl, daß es bei seinem spielenden Thun und Treiben freier Herr über seine Wahl und seine Bewegung ist; die Kinder verkümmern geistig, deren Spiele auch schlechthin unter dem alles bevormundenden Commando stehen. Das Spiel ist die Freiheit nur in formaler Beziehung, ohne einen bestimmten Inhalt, daher auch im Wesentlichen nur ein dem Kindesalter eignender Durchgang der Entwickelung. Das Gebiet des Erlaubten überhaupt ist die weitere, inhaltsvolle Ausdehnung desselben. Die Erholung nach der Arbeit ist das Geltendwerden jenes Gebietes im Gegensatze zu der positiven Gesetzerfüllung; sie ist an sich etwas Sittlich-Gutes, und ihr Wesen liegt in der Freiheit; daß ich grade diesen Weg zum Spazieren wähle, diese Beschäftigung vornehme, das ist mir durch kein Gesetz vorgeschrieben, und das nicht Gewählte nicht verboten. Es ist ganz irrig, zu behaupten, daß der Mensch ganz und gar in seinen Beruf aufgehen müsse, in jedem Augenblick eine bestimmte Berufspflicht zu erfüllen habe; das wäre ein moralischer Sklavendienst. Das Gebiet der individuellen Freiheit hat auch sein gutes Recht, weil der Mensch nicht bloß ein gebundenes Glied in dem Ganzen, sondern auch ein freies Einzelwesen ist. Die Erholung an sich ist also durchaus nicht etwas sittlich Gleichgiltiges, aber die besondere Weise ihrer Ausführung ist frei, und das sittliche Gesetz ist dabei nicht ein ins Einzelne hinein positiv bestimmendes, sondern nur schützend darüber schwebend und Ausschreitungen abwehrend, wie ein rechter Erzieher des Kindes Spiel nur schützend überwacht, nicht alles Einzelne anordnet. Der Mensch ist zwar in jedem Augenblick seines Daseins sittlich, und soll in jedem sittlichgut sein und handeln, aber nicht alles, was er thut, ist ein unmittelbarer Ausdruck einer sittlichen Gesetzesformel, sondern es ist dabei und von Rechtswegen die individuelle, freie Wahl mit betheiliget, wie ein verständiger Mensch in seiner Kleidertracht zwar im Allgemeinen der herrschenden Sitte folgt, aber sich doch die Wahl des Einzelnen dabei nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit vorbehält. Wie der Fisch im Wasser zwar nach den Naturgesetzen der Schwere und der Bewegung schwimmt, aber innerhalb derselben sich frei nach Belieben bewegt, und grade in dieser freien Bewegung das Charakterzeichen des freieren Thieres im Unterschiede von der unfreien Pflanze aufweist: so bewegt sich der sittliche Mensch innerhalb der Schranken und Bedingungen des sittlichen Gesetzes frei in dem Gebiete des Erlaubten, und zeigt darin das Charakterzeichen des freien Kindes Gottes im Gegensatz zu der Knechtschaft unter ein Zuchtgesetz.

Schleiermacher (Werke III, 2, 418 ff.) leugnet die Zulässigkeit des Begriffs eines bloß Erlaubten; wir sollen zu nichts Zeit haben, was nicht pflichtmäßig, sondern nur erlaubt, was nicht sittlich nothwendig,

sondern nur sittlich möglich sein will; jedes Realisiren einer solchen Handlung setze den bestimmten Willen voraus, anders als aus sittlichen Motiven zu handeln, und dies sei unsittlich; der Begriff des Erlaubten gehöre nicht dem Sittlichen, sondern dem bürgerlichen Rechte an. Wir geben dies vollkommen zu, insofern Schleierm. von solchen Handlungen spricht, die weder pflichtmäßig, noch pflichtwidrig seien, also sittlich gleichgiltig; aber dies ist gar nicht der wahre Begriff des Erlaubten. Wir erkennen solche Handlungen auch schlechterdings nicht an; aber an sittlich guten Handlungen giebt es eine Seite, die durch das Gesetz selbst nicht mit bestimmt ist, und das Erlaubte ausmacht. — Rothe (§. 819) findet den Begriff des Erlaubten darin, daß sich eine bestimmte Handlungsweise nicht mit Evidenz auf eine Gesetzesformel zurückführen lasse, und der sittliche Werth derselben also auch nach dieser nicht mit Sicherheit bestimmt werden könne. Der Grund davon könne in der Unvollkommenheit des Gesetzes liegen; daher gelte das Erlaubte besonders in der unmündigen Zeit, bei Kindern; je bestimmter und vollkommener aber das Gesetz werde, um so enger werde auch das Gebiet des Erlaubten; je mehr der Mensch noch ohne wirkliches Gesetz sei, um so mehr Erlaubtes habe er; es trete aber in der Entwickelung ein Wendepunkt ein, wo sich das Verhältniß wieder umkehre, weil dann das Gesetz wieder immer mehr verschwinde und immer einfacher werde, des Erlaubten also wieder mehr werde. Wir können dieser Auffassung nicht beistimmen. Das Gebiet des Erlaubten würde da nur auf einem Mangel des Gesetzes ruhen, wäre eigentlich das Gebiet des sittlich Zweifelhaften. Aber Adam, bei welchem sofort das Erlaubte neben das Gebotene und Verbotene tritt, konnte schlechterdings nicht darüber in Zweifel sein, was für ihn sittlich sei, und das göttliche Wort stellte ihm ganz bestimmt das Gebiet hin, innerhalb dessen er sich gesetzlich frei bewegen durfte. Daß das Gebiet des Erlaubten bei dem Kinde weiter sei als bei dem gereifteren Menschen, ist ganz unrichtig. Wenn dem Kinde manches erlaubt ist, was dem späteren Alter nicht mehr gestattet ist, so ist dies noch kein Mehr, sondern das Erlaubte liegt da nur in einem andern, dem kindlichen Geiste entsprechenden Kreise; dagegen sind unzweifelhaft dem Kinde bei weitem mehr Dinge nicht erlaubt, die dem Manne gestattet sind; und jede weitere Stufe der Ausbildung bringt auch dem Knaben das Bewußtsein einer größeren Freiheit der Selbstentscheidung, wenngleich von anderen Seiten ernstere Forderungen des bestimmter werdenden Berufes manches frühere kindliche Gebiet ausscheiden. Daß aber später wieder ein Wendepunkt eintreten solle, wo die Bewegung wieder eine umgekehrte würde, ist gar nicht zu begründen und widerstreitet an sich schon dem Gedanken einer stetig fortschreitenden Ent-

wickelung zur sittlichen Reife. Ähnlich setzt Stahl (Rechtsphilos. II, 1, 112) das Erlaubte außerhalb des Gebietes des eigentlich Ethischen, als ein für die sittliche Erfüllung Gleichgiltiges, und in das Gebiet der Befriedigung, nämlich in irdischen Genüssen; daher schließt er auch folgerichtig: das Gebiet des bloß Erlaubten müsse mit dem sittlichen Fortschreiten auch immer mehr abnehmen, und die Befriedigung nur in dem gesucht werden, was zugleich sittliche Erfüllung sei, wie Bethätigung der Liebe u. dgl. Hiernach wäre das Gebiet des Erlaubten eigentlich und für den sittlich Fortgeschrittenen das Gebiet des Unerlaubten, und nur ein vorübergehendes Zugeständniß an die sittliche Unreife und Schwäche. Wir können dem nicht beistimmen. Für den vernünftigen Menschen giebt es gar keine andere Befriedigung als eine sittliche; alles, was er thut und empfängt, das thut und empfängt er im Glauben und in der Liebe und mit Danksagung (1 Tim. 4, 4; 1 Cor. 10, 31); und in dieser Danksagung wird jeder an sich erlaubte Genuß zu einem sittlich guten. Stahl behauptet, daß bei der fortschreitenden sittlichen Entwickelung auf vieles sonst Erlaubte Verzicht geleistet werden müsse; das ist, wie oben erwähnt, nur scheinbar eine größere Beschränkung; wenn der Mann viele Genüsse der unreiferen Jugend sich nicht mehr erlaubt, so hat er dafür wieder andere und weitere Gebiete des Erlaubten, die jener versagt sind. Die größere Freiheit eines Christenmenschen gegenüber dem alttestamentlichen Gesetzesmenschen springt in die Augen. Zwar war dem Juden manches noch erlaubt, was dem Christen kraft seiner höheren Sittlichkeit nicht mehr erlaubt ist, wie die Ehescheidung und die Rache (Mt. 5, 31 ff.), so daß es scheinen könnte, als ob im Christenthum das Gebiet des Erlaubten, also der individuellen Freiheit wirklich enger begränzt wäre als im Judenthum. Denken wir aber an jene Erklärungen Pauli über den Gegensatz christlicher Freiheit zum Gesetzesjoch, so stellt sich die Sache wohl in Wirklichkeit etwas anders. Nicht sittlich erlaubt, sondern nachgesehen war den Juden manches um ihrer Herzen Härtigkeit willen; es war noch nicht die ganze Bedeutung des sittlichen Gesetzes ihnen zugemuthet, wie man wohl den Kindern wegen ihrer geringeren sittlichen Erkenntniß manches nachsieht und zu Gute hält, was man bei Gereifteren unstatthaft und tadelnswerth findet, ohne daß man damit jenes Nachgesehene für eigentlich erlaubt erklärt. Mit dem Fortschreiten des sittlichen Bewußtseins steigt nämlich auch der Umkreis der Pflichten, also daß manches, was vorher noch nicht wirkliche sittliche Forderung war, nun zu einer solchen wird. Dadurch wird aber das Gebiet des Erlaubten nicht enger, sondern vielmehr weiter, da an jede Pflicht sich auch sofort eine Mannigfaltigkeit von Weisen, dieselbe zu erfüllen, anschließt, also eine

mannigfachere Weise, wie sich die persönliche Eigenthümlichkeit geltend machen kann. Dürfen also Ehegatten sich nicht mehr von einander scheiden, so wird dadurch, was zunächst als Beschränkung des Erlaubten erscheint, die sittliche Persönlichkeit beider Gatten bei weitem erhöht; sie haben ein bei weitem höheres Recht an einander, dürfen von einander mehr fordern, dürfen das Recht ihrer sittlichen Eigenthümlichkeit stärker hervorheben, dürfen dem andern, und sich gegen den andern mehr erlauben, als wenn die Ehe nur ein leicht zu lösendes Vertragsverhältniß ist, grade wie der Sohn des Hauses freier dasteht, sich mehr erlauben darf als der Knecht, darum weil jener unauflöslicher mit der Familie verbunden ist als dieser; je enger und fester das Band, um so größer das gegenseitige Vertrauen und die größere Vertraulichkeit, um so weiter auch das Gebiet des Erlaubten.

Man nimmt meist, so auch Rothe, zwei verschiedene Arten des Erlaubten an; das Eine sei erlaubt wegen der Beschränktheit der sittlichen Erkenntniß, wie bei dem Kinde, das Andere umgekehrt wegen der gesteigerten Höhe der sittlichen Reife. Dieser Unterschied ist aber durchaus nicht wesentlich, und in dieser Form ausgedrückt, würde der Begriff des Erlaubten keine Einheit, sondern einen reinen Gegensatz enthalten. Beide Weisen des Erlaubten fallen vielmehr unter den Begriff des Rechtes des individuellen Factors. Für die Eigenthümlichkeit des Kindes ist manches sittlich gut, was es für die des Gereiften nicht ist, schon darum, weil das harmlose Kind bei dem für die Gereifteren Unpassenden nichts Arges denkt, und für die bewußtlose Unschuld desselben auch der Satz gilt: dem Reinen ist alles rein. Aber die Sache ist dem Wesen nach ganz dieselbe bei dem sittlich Gereiften, und nur die Erscheinung ist eine andere. Kommt der Mensch durch sittliches Wachsthum in den Zustand bewußter Unschuld, so ist auch ihm, als dem Reinen, vieles rein, was dem Schuldvollen unrein ist.

§. 84.

Insofern das sittliche Gesetz zum sittlichen Eigenthum des Menschen, also zu einem Bestandtheil seines persönlich-sittlichen Wesens gemacht wird, und dadurch eine individuell-persönliche Gestalt gewinnt, wird es sittlicher Grundsatz, Lebensregel oder Maxime des Menschen. Ohne sittliche Grundsätze, das subjectiv gewordene Gesetz, ist keine wirkliche Sittlichkeit. Und da das sittliche Gesetz in dieser Einigung mit der persönlichen Eigenthümlichkeit selbst in diese Eigenthümlichkeit eintritt, so ist das sittliche Gesetz zwar nothwendig immer und für alle Menschen dasselbe, aber die sittlichen Maximen oder

Lebensregeln auf Grund dieses Gesetzes müssen bei verschiedenen Menschen und bei verschiedenen Völkern und unter verschiedenen Lebensverhältnissen auch beziehungsweise verschieden sein, obgleich sie mit einander in Übereinstimmung stehen müssen. Das richtige Gestalten des sittlichen Gesetzes zu den der Eigenthümlichkeit der Person und der Verhältnisse entsprechenden Lebensregeln macht das Wesen der sittlichen Lebensweisheit aus.

Die Nichtbeachtung des individuellen Factors, also des Rechtes der individuellen Eigenthümlichkeit des persönlichen Charakters in dem sittlichen Leben, und das ausschließliche Geltendmachen der allgemeinen, bestimmt formulirten Gesetze als unmittelbarer Maximen ist die Einseitigkeit des sittlichen Rigorismus, welcher nicht eine wahrhaft persönliche Sittlichkeit zu schaffen vermag, und nur in dem Gebiet der Sündhaftigkeit als eine Erziehungsmethode eine vorübergehende Berechtigung hat. Das alttestamentliche Gesetz zeigt die geschichtlich berechtigte Gestalt des sittlichen Rigorismus, wie die Mönchsdisciplin die unberechtigte.

Das Gesetz ist nicht durch den Menschen, sondern allein durch Gott; die Lebensregel macht sich jeder Mensch selbst, aber nicht unabhängig vom Gesetz, sondern auf Grund desselben, es durch seine sittliche Persönlichkeit eigenthümlich gestaltend. Die Maxime ist das menschgewordene Gesetz; da hat sich der Mensch das objective Gesetz zu seinem persönlichen Eigenthum angeeignet, in sein Fleisch und Blut übergehen lassen. Meine Maxime gilt also, auch insofern sie vollkommen wahr ist, in dieser bestimmten Eigenthümlichkeit nur für mich, und kann rechtmäßiger Weise in verschiedenen Lebensstufen und Lebensverhältnissen eine verschiedene sein. Die Mannigfaltigkeit der Lebensregeln gehört zur Schönheit des sittlichen Lebens des Ganzen; die an sich einige sittliche Idee gestaltet sich in den Lebensregeln zu farbenvoller Besonderheit, wie sich das an sich farblose Licht in den Blumen zu bunten Farben bildet. Es ist allerdings zuzugeben, daß in dem Geltendmachen der Willensfreiheit immer auch die Möglichkeit der unsittlichen Selbstentscheidung liegt, daß die Sünde kraft ihrer inneren Lügenhaftigkeit ihr Wesen fast immer unter die Hülle von angeblich berechtigten Lebensregeln zu verbergen sucht und grade dadurch zur verführenden Macht wird, und daß die freie Selbstgestaltung der sittlichen Lebensregeln nur auf dem Boden des reinen oder geheiligten Subjectes ohne Gefahr möglich ist, daß also die harte Zucht des bevormundenden Gesetzes für die göttliche Erziehung der Menschheit vor der

Erlösung vollkommen in der Ordnung war; — aber soll es zu wahrer, also freier Sittlichkeit kommen, so muß auch das Gesetz selbst ein innerliches, frei angeeignetes werden, muß in die Persönlichkeit als deren wesentliches Eigenthum aufgenommen werden, nicht als ein fremdes, sondern als ein in ihr Wesen übergegangenes; dieses aber ist ein individuell eigenthümliches. So wie die natürlichen Nahrungsmittel nicht in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit ernähren, sondern nur, insofern sie, in den leiblichen Organismus und dessen Eigenthümlichkeit wirklich aufgenommen, ihm assimilirt sind, so ist es auch mit dem sittlichen Gesetz. Aus der Möglichkeit der Gefahr, die unbedingte Geltung des göttlichen Gesetzes in subjective Willkür aufzulösen, folgt nicht die Abweisung der persönlich-subjectiven Gestaltung des Gesetzes, sondern nur die Forderung, daß die Sittlichkeit nicht bloß auf unbewußtem oder dämmerigem Gefühl ruhe, nur instinctartig sich gestalte, sondern auf wirklichem klarem Bewußtsein von Gottes Willen und dem eignen sittlichen Wesen. Das Sichgehenlassen, Sichhingeben an den unmittelbaren natürlichen Trieb, das Waltenlassen der ohne Erkenntniß des göttlichen Willens schon vorhandenen geistigen oder sinnlichen Neigungen ist an sich, selbst wo noch keine Sünde eine Macht ist, vom Übel, ist etwas Unsittliches. Die sittliche Lebensweisheit ist nicht eine im leichten Spiel gewonnene Errungenschaft, und leichter ist die mechanische Unterordnung unter ein alles bevormundendes hartes Gesetz als die freie sittliche Ausbildung der sittlichen Lebensregel auf Grund des allgemeineren sittlichen Gesetzes. Je weniger gereift die sittliche Persönlichkeit ist, um so überwältigender muß der objective Charakter des Gesetzes auftreten, um so strenger die Zucht des Gesetzes sein (Gal. 3, 23); je reifer das sittliche Wesen der Person wird, um so freier und selbständiger darf und soll der Mensch das Gesetz zur Lebensregel gestalten.

Es macht Verwirrung, wenn man sittliches Gesetz und subjective Lebensregel mit einander verwechselt, es kann dies nur entweder zum falschen Rigorismus oder zur sittlichen Laxheit führen. In der heiligen Schrift sind nicht bloß sittliche Gesetze, sondern auch Maximen oder Lebensregeln für bestimmte, nicht allgemeine Lebensverhältnisse enthalten, und die Auffassung derselben als allgemeiner sittlichen Gebote oder Rathschläge hat die christliche Sittenlehre bisweilen beirrt. Wenn der Apostel in 1 Cor. 7. die Ehelosigkeit empfiehlt „wegen der bevorstehenden Noth“, so ist das eine Lebensregel unter bestimmten subjectiven Bedingungen, die ausdrücklich angegeben sind (vgl. S. 396), und es wird, um kein Mißverständniß aufkommen zu lassen, in Beziehung auf die Unverehelichten gesagt: „ein Gebot vom Herrn habe ich nicht“ (V. 25). Damit meint Paulus nicht, daß er ohne Rücksicht auf ein göttliches Gesetz selbständig

ein neues Gesetz aufstelle, sondern nur, daß diese bestimmte Lebensregel nicht ein objectives göttliches Gesetz selbst sei, vielmehr nur eine auf dem göttlichen Gesetz ruhende Lebensregel für bestimmte Verhältnisse. Das zu Grunde liegende sittliche Gesetz ist aber nicht das: „du sollst nicht freien", sondern: „Sorge, was dem Herrn angehöret, und nicht, was der Welt angehöret" (V. 32. 34.). Das Mönchthum machte die subjective Lebensregel zum objectiven Gesetz oder Rath. Die Anweisungen Christi an die zur Vorbereitung der Wirksamkeit Jesu ausgesandten Jünger (Mt. 10, 9 ff.): „Ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in euern Gürteln haben u. s. w." ist nicht an den sittlichen Menschen überhaupt, sondern an die Jünger für diese bestimmte Sendung als sittliche Regel ausgesprochen. Das Bettelmönchthum machte daraus wieder ein objectives Gesetz. Wenn Christus an den reichen Jüngling die Forderung stellt, alles zu verkaufen und an die Armen zu geben (s. S. 395) so erhellt die individuelle persönliche Bestimmtheit dieser speciellen Lebensregel schon daraus, daß weder Christus noch die Apostel sonst irgendwie ein Hingeben des Besitzes fordern, so stark sie auch die Pflicht der Wohlthätigkeit hervorheben (Apost. 5, 4; 1 Tim. 6, 17 ff.; 2 Cor. 8, 1 ff.). Das Mönchsgelübde der Armuth ist die mißverständliche Anwendung dieser Regel. Dahin gehört auch die in 1 Cor. 11, 5. 10 ff. gegebenen Anstandsregeln für die Frauen, und zum Theil wohl auch der Beschluß der Apostelversammlung, Apost. 15, 20. 29. — Die bei solchen Regeln angegebenen oder von selbst sich verstehenden Beziehungen auf bestimmte, nicht allgemeine und bleibende Verhältnisse und Zustände unterscheiden dieselben ohne Schwierigkeit von den sittlichen Gesetzen, — deren Wesen es ist, schlechthin und immer zu gelten.

§. 85.

Das sittliche Gesetz, wie es kraft der individuellen Gestaltung durch die Eigenthümlichkeit des sittlichen Subjectes und seiner Stellung in einem bestimmten Falle seine Verwirklichung fordert, ist die sittliche **Pflicht**, also das durch die sittliche Lebensregel zu wirklicher Anwendung kommende, concret gewordene Gesetz, das Gesetz, wie es aus der Verinnerlichung des sittlichen Subjectes wieder zur sittlichen Handlung heraustritt, das als Lebensregel sich verwirklichende Gesetz, also das sittliche Gesetz, wie es *in* dem bestimmten Subject und *für* dasselbe unter bestimmten Verhältnissen sich gestaltet und eine bestimmende, eine Thätigkeit schaffende Macht ist. Ich erfülle *das* Gesetz, indem ich *meine* Pflicht thue. Die auf demselben einen Gesetze ru-

henden Pflichten sind für verschiedene Menschen und für verschiedene Verhältnisse verschieden.

Da die Pflicht also ein Product aus zwei Factoren ist, dem objectiven sittlichen Gesetz, und der Besonderung der persönlichen Eigenthümlichkeit, und da die sittlichen Gesetze auch als Vielheit doch nothwendig ein überstimmendes Ganze bilden: so ist, wenn wir von der Wirklichkeit der Sünde absehen, ein Widerspruch verschiedener Pflichten mit einander (Collision der Pflichten) nicht möglich, und selbst im Stande der Sündhaftigkeit auch nur scheinbar und in einem uneigentlichen Sinne vorhanden. — Die Unterscheidung bedingter und unbedingter Pflichten ist ungenau, und beruht auf der Verwechselung der Begriffe von Gesetz und von Pflicht.

Der sittliche Mensch vollbringt unmittelbar und rein nicht das Gesetz, sondern seine Pflicht. Schon der Sprachgebrauch deutet den Unterschied an; man sagt nicht: mein Gesetz, dagegen immer: meine Pflicht. Das Gesetz an sich ist allgemein, ist über dem Menschen, die Pflicht ist immer individuell und persönlich. Niemand kann eines Andern Pflicht thun; und was für mich Pflicht ist, kann für den Andern Pflichtverletzung sein. Unmittelbar vorgeschrieben ist nur das Gesetz; zu welcher bestimmten Handlungsweise aber mich dieses Gesetz auf Grund meiner Persönlichkeit bestimme, was meine wirkliche Pflicht sei, das ist in dem Gesetz nicht unmittelbar ausgedrückt, sondern erst das Ergebniß eines sittlichen Urtheils bei Beachtung der bestimmten sittlichen Eigenthümlichkeit und Lage des Subjectes.

Es kann hiernach von bedingten und unbedingten Pflichten als unterschieden eigentlich nicht die Rede sein. Die Bedingung ist schon in der Gestaltung der Gesetzeserfüllung zur Pflichterfüllung mit eingeschlossen; was ich jetzt nicht thun darf oder kann, das ist eben nicht meine Pflicht; zu einer andern Zeit kann dieselbe Handlungsweise mir Pflicht werden. Reden hat seine Zeit, und Schweigen hat seine Zeit. Man kann jede Pflicht ebenso gut bedingt wie unbedingt nennen; in ihrem Ursprung ist sie immer bedingt; wo sie aber eintritt, da kann von weiterem Bedingtsein nicht mehr die Rede sein. Wer die Möglichkeit hat, einen in Lebensgefahr schwebenden Menschen zu retten, der hat die unbedingte Pflicht, es zu thun; wer es nicht vermag, hat diese Pflicht gar nicht; dazwischen liegt kein drittes. Mit gleichem Rechte kann man auch das Gesetz bedingt und unbedingt zugleich nennen, aber in umgekehrtem Verhältniß; in seinem Grunde ist es unbedingt, in der Weise seiner Ausführung immer bedingt. Das Gesetz: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" ist seinem sittlichen Gehalt nach unbedingt; jeder Mensch ist ein Gegenstand dieser

sittlichen Liebe, wie sich aber diese Liebe bethätige, in welcher Weise sie sich wirklich in Handlungen bekunde, zu welchen bestimmten Pflichten sie also führe, das hängt von mancherlei nicht im Gesetz selbst schon enthaltenen Bedingungen ab; dem Gatten, den Eltern gegenüber bin ich zu einer andern Liebe verpflichtet, als gegen Fremde, und dieselbe aufopfernde Liebe wird sich dem Sittlichen gegenüber ganz anders kund thun als dem Sittenlosen.

Wird das Gesetz allgemein hingestellt als Gebot oder Verbot, so können die durch die mannigfaltigen Verhältnisse als Pflicht gebotenen Ausführungen desselben so verschieden sein, daß selbst der Schein des Widerspruchs entstehen kann. Dagegen ist für eine wirkliche Collision der Pflichten, ein bei den philosophischen und casuistischen Sittenlehrern von Alters her sehr beliebtes und vielbesprochenes Thema, in dem vorsündlichen Gebiet der Menschheit keinerlei Raum. Die sittlichen Gesetze selbst können nicht mit einander in Widerspruch treten, sonst wäre die sittliche Idee und die sittliche Weltordnung selbst aufgehoben, die Pflichten ebensowenig, da sie ja die persönliche Einthümlichkeit und besonderen Umstände schon mit zur Grundlage haben. Die individuelle Eigenthümlichkeit kann zwar im Zustande der Sünde in Widerspruch treten mit dem sittlichen Gesetz, aber insoweit dies der Fall ist, ist dieselbe auch kein berechtigtes Element bei der Bildung des Pflichtbegriffes; da wird vielmehr ihre Bewältigung in mehrfacher Beziehung zur sittlichen Pflicht werden. Die berechtigte persönliche Eigenthümlichkeit aber ist selbst durch das sittliche Thun der sittlichen Idee entsprechend gebildet, kann also nicht in Widerspruch mit derselben sein. Für einen unvereinbaren Widerspruch der Pflichten ist also nirgends eine Möglichkeit gegeben.

Der Begriff der Pflicht wird oft anders gefaßt als hier. Sehr häufig wird die Pflicht für das göttliche Gesetz erklärt. Wenn dies soviel heißen soll, als das, was Gott in jedem einzelnen Fall von uns, und zwar von jedem Einzelnen besonders, fordert, so wäre es richtig; aber dies wird durch den Ausdruck „Gesetz" nicht ausgedrückt; soll es aber heißen, Pflicht und göttliches Gesetz seien einerlei, so ist das unrichtig. Bestimmter ist schon die Erklärung, Pflicht sei die dem Gesetze gemäße, mit ihm übereinstimmende Handlungsweise. (Reinhard's Erklärung: Pflicht sei eine Art des Verhaltens, zu welcher man eine Verbindlichkeit hat; Verbindlichkeit aber sei eine moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun, — ist nichtssagend.) Die Kant'sche Schule erklärt die Pflicht als das, was dem Gesetz gemäß geschehen soll, oder was durch ein Gesetz praktisch nothwendig ist, oder was einer Verbindlichkeit entspricht; Verbindlichkeit aber ist die Nothwendigkeit einer Handlung zufolge eines moralischen Gesetzes. Alle diese Erklärungen

sind unzureichend, weil der individuelle Factor unberücksichtigt bleibt, und daher ein Unterschied der Pflicht vom Gesetz gar nicht hervortritt; wie sich aber die Verbindlichkeit von Pflicht unterscheide, ist gar nicht abzusehen. Schleierm. in seinem System (§. 112 ff.) nennt Pflicht „die Verfahrungsart, worin die Thätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimmte, auf das Besondere gerichtete, und zugleich eine allgemeine, auf das Ganze gerichtete ist", oder: das Gesetz der freien sittlichen Selbstbestimmung des Einzelnen im Verhältniß zu der gemeinschaftlichen sittlichen Aufgabe, oder: die Formel für die Bewegung der Vernunftthätigkeit in einzelnen Handlungen zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Daß diese im Wesentlichen richtigen Erklärungen zu unbestimmt sind, zeigt schon ihre Mehrheit. Ähnlich, aber bestimmter erklärt Rothe die Pflicht als diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche durch das sittliche Gesetz gefordert wird, aber wie dieses bestimmt wird durch die individuelle Instanz. Nach Chalybäus ist die Pflicht „die im Gewissen sich kund gebende Verbindlichkeit des Willens zu den besonderen Vorschriften eines anerkannten Gesetzes" (I, 278).

§. 86.

Der Pflicht auf Seiten des sittlichen Subjects entspricht das Recht auf Seiten des Gesetzes. Meine Pflicht ist, das Recht des sittlichen Gesetzes zu vollbringen, also das Recht Gottes an mich. Inhalt des pflichtmäßigen Thuns ist also das Recht, und das Ergebniß dieses Thuns ist das Rechte, d. h. das vollbrachte Recht. Pflichtmäßiges Thun ist also an sich Rechtthun. Pflicht und Recht fordern einander nothwendig, sind nur zwei Seiten derselben Sache; jedem Recht entspricht eine Pflicht, und umgekehrt; nur die Subjecte sind verschiedene; jede Pflicht ist der Ausdruck eines Rechtes; des Andern Recht ist für mich Pflicht, und an des Andern Pflichterfüllung in Beziehung auf mich habe ich ein Recht. Der Umfang beider Begriffe deckt sich vollständig. Kraft der Pflicht vollbringe ich das Sittliche, weil das Gesetz ein Recht an mich hat; kraft des Rechtes wird das Sittliche an mir vollbracht; in der Erfüllung der Pflicht halte ich das Gesetz, in der Vollziehung des Rechtes hält das Gesetz mich. Die Erfüllung meiner Pflicht erwirbt aber auch mir ein Recht an das sittliche Gesetz; insofern dieses eine sittliche Weltordnung ist, das Recht, ein wirkliches, lebendiges und darum auch freies Glied des sittlichen Ganzen zu sein, — also ein sittliches Anrecht an Gottes gerechte Vergeltung. Es giebt sittlich kein anderes Recht des einzelnen

Menschen, als welches durch eine entsprechende Pflichterfüllung desselben getragen ist. Rechte ohne Pflichten sind eine Verkehrung der sittlichen Weltordnung. Gott hat ein schlechthin unbeschränktes Recht, weil er der vollkommen Heilige ist, und der Mensch ist Gott gegenüber schlechthin verpflichtet. Alles Recht hat daher seinen Grund in Gottes Rechte und Gottes Liebe. In der heiligen Schrift wird daher der Begriff der Pflicht fast immer als Schuldigkeit bezeichnet, als das Recht Gottes an den Menschen, als das, was der Mensch Gott schuldet. Gottes Gerechtigkeit hat ein Recht an des Menschen Gerechtigkeit, und diese ist daher des Menschen Pflicht; der pflichtmäßig handelnde Mensch ist also der Gerechte.

So wenig die Pflicht etwas bloß Individuelles, bloß Subjectives ist, ein bloßer Ausspruch des Einzelbewußtseins, sondern das in die Person übergegangene Gesetz, ebenso wenig ist das Recht ein blos subjectives, welches etwa seinen Grund nur in einer zufälligen Macht des einzelnen Menschen hätte. Alles Recht des Einzelnen ist ein besonderer Ausdruck des Rechtes des Ganzen und gilt nur in dem organischen sittlichen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen. Wer sich durch pflichtwidriges Verhalten von dem sittlichen Ganzen löst, verliert dadurch auch in gleichem Maße sein Recht an dasselbe. Pflicht und Recht sind beide der Ausdruck des Sittlichen; jenes ist das Sittliche als subjective Aufgabe, dieses das Sittliche als objective Forderung; beide bekunden das Wesen des Sittlichen als eines nicht bloß individuellen, sondern als einer wesentlichen Ordnung des Ganzen. Der Einzelne hat Pflicht und Recht nur in der lebendigen Eingliederung in das sittliche Ganze. Ich habe eine Pflicht und ein Recht nicht, insofern ich bloßes Einzelwesen bin, sondern insofern das Ganze des Daseins ein sittliches ist. Daraus folgt schon, daß wahre Pflicht und wahres Recht nur sein kann, wo die Sittlichkeit des Ganzen nicht bloß auf der Sittlichkeit der einzelnen Menschen ruht, denn das wäre ein vollständiger Kreisschluß, sondern wo sie auf der vollkommenen Sittlichkeit der unendlichen Persönlichkeit Gottes beruht. Ich kann das Gesetz nur halten und erfüllen, wenn das Gesetz mich hält und erfüllt; ich kann meine Pflicht nur thun, wenn ich darin ein Recht des sittlichen Ganzen, also ein Recht des heiligen Gottes an mich erkenne. Ein unpersönliches Ganze hat kein gerechtes Recht an den persönlichen Geist; von solcher Knechtschaft hat das Christenthum den Menschen frei gemacht; und auch ein Mensch hat dem andern gegenüber kein anderes Recht, als welches dieser von Gott hat, hat es nur von Gottes Gnaden; daß der Mensch an sich ein Recht an den andern hat, abgesehen von

Gott, ist eine unchristliche Auffassung; „werdet nicht der Menschen Knechte,“ (1 Cor. 7, 23); dies ist christliches Recht und christliche Freiheit.

In dieser sittlichen Weltordnung, wo Pflicht und Recht schlechthin einander decken, und das Recht so weit reicht als die Pflicht, und die Pflicht so weit als das Recht, wird Jedem wahrhaft sein Recht. Der pflichtgetreue Mensch hat ein Recht an das sittliche Ganze, ein Recht an Achtung seiner Persönlichkeit, und darin verwirklichet sich das sittliche Gesetz, die sittliche Weltordnung an dem Menschen; sie erhält ihn, der sie gehalten, in einer gerechten, ehrenhaften Stellung. Wer Gott die Ehre giebt, dem giebt auch Gott seine Ehre. Auch dem pflichtwidrig handelnden Menschen wird sein Recht. Jede Strafe ist die Vollbringung des Rechtes Gottes und der Gesammtheit an dem Einzelnen; der Verbrecher hat ein Recht an die Strafe; der zur Erkenntniß gekommene Verbrecher fordert selbst seine Bestrafung, und selbst ein nicht ganz verdorbenes Kind findet eine sittliche Beruhigung darin, wenn es die verdiente Strafe leidet, und es verlangt dieselbe.

Den Gedanken, daß der Pflichterfüllung auch ein Recht des Menschen an die sittliche Weltordnung, also an Gott entspreche, weist Schwarz (Eth. I, S. 199) schlechterdings zurück und erklärt eine solche Auffassung gradezu für einen Frevel; Gott allein sei der schlechthin Berechtigte; der Mensch habe Gott gegenüber nur Pflichten und keine Rechte; nur Gott könne von uns fordern, nicht wir von ihm. Er beruft sich auf Röm. 9, 20; 11, 35 ff.; Hiob, 9, 12; Luc. 17, 10.. Aber die beiden ersten Stellen beziehen sich nur auf die Unmöglichkeit, den ewigen göttlichen Rathschluß zu ergründen, und weisen den Zweifel an Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit als unberechtigt zurück; — sämmtliche Stellen aber beziehen sich außerdem nur auf den Zustand der Sündhaftigkeit, für welchen wir natürlich mit der heil. Schrift vollkommen zugeben, daß da alles Heil ausschließlich auf der unverdienten erbarmenden Gnade Gottes ruht. Wir reden hier aber von dem Menschen, der noch ohne Sünde ist, von dem sittlichen Leben in seiner ungetrübten Reinheit, und da stellt sich die Sache ganz anders. Soll Gottes Gerechtigkeit nicht eine leere Redensart sein, so muß sie auch ein sittliches Recht begründen; ich darf nicht daran zweifeln, daß Gott Jedem giebt nach seinem sittlichen Verhalten; und wenn das wahrhaft sittliche Geschöpf von Gott auch den gerechten Lohn empfängt, so ist das nicht eine bloße erbarmende Gnade, sondern ist Gerechtigkeit, und das Geschöpf hat kraft dieser Gerechtigkeit einen Anspruch an solchen Lohn. Es ist Gnade des Schöpfers, daß er das vernünftige Geschöpf so herrlich geschaffen, daß es sein Ebenbild an sich trägt; es ist aber Gerechtigkeit, wenn Gott das heilig gesinnte Geschöpf auch als solches ansieht und

behandelt. Geschieht dem Sünder sein Recht, wenn er der göttlichen Strafe verfällt, so geschieht auch dem Sündenreinen sein Recht, wenn er Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Wenn dies anders wäre, so hätten wir den Gedanken des heiligen und gerechten Gottes aufgehoben. Die heil. Schrift spricht diesen Gedanken eines Rechtes des sittlichen Menschen an Gott sehr bestimmt aus, selbst da, wo wegen der Sündhaftigkeit von einem Rechte im strengen Sinne nicht mehr die Rede sein kann, so daß es dann grade hohe göttliche Gnade ist, wenn er dem Menschen dennoch solche Rechte zugesteht. Röm. 4, 4. sagt Paulus in Beziehung auf den rechtfertigenden Glauben Abrahams: „Dem aber, der die Werke vollbringt, wird der Lohn nicht gerechnet aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit"; wenn also der Mensch wirklich und wahrhaft das Gesetz Gottes erfüllte, so würde ihm solcher Lohn in schuldiger Rechtsvollstreckung zu Theil werden. Die Schlußfolgerung des Apostels in Beziehung auf den Werth des Glaubens für den sündigen Menschen hätte gar keinen Sinn, wenn man diesen von ihm aufgestellten Satz für an sich sinnlos und unmöglich erklären wollte; derselbe gilt vielmehr im vollsten Sinne für den noch außerhalb der Sünde stehenden Menschen, wie er gilt von dem Menschensohn. In dem Gedanken des Bundes, den Gott mit dem Menschen schließt, mit Noah, Abraham und seinen Nachkommen, und wobei er selbst sagt: „Ich habe einen Bund gemacht mit meinem Auserwählten, ich habe David, meinem Knecht, geschworen: ich will dir ewiglich Samen geben u. s. w." (Ps. 89, 4.), liegt auch der Gedanke eines selbst an den sündlichen Menschen in Gnaden verliehenen Rechtes an Gott, falls er Gottes Stimme gehorchet und seinen Bund hält (vgl. 2 Mos. 19, 5). Daß Gott einen solchen Bund macht, ist eitel Gnade; aber weil er, der Wahrhaftige, ihn gemacht, hat nun der Mensch, der diesen Bund hält, auch einen Anspruch auf die Erfüllung desselben von Seiten Gottes. Der große Nachdruck, den die heil. Schrift grade auf diesen Gedanken des Bundes Gottes mit den Menschen, der mehr ist als bloße Verheißung, legt, zeigt schon, daß hier mit dem sittlichen Wesen Gottes wie des Menschen voller Ernst gemacht wird. Man muß nur von dem Gedanken des Rechtes alles, was sich in dem sündlichen Herzen daran gehängt hat, alles Trotzige und Eigensüchtige fern halten, so liegt nicht das Mindeste darin, was einem frommen Sinn Anstoß geben könnte. Die heil. Schrift stellt den Gedanken der Pflicht mit dem Gedanken des Rechtes eng verwachsen dar; und das ist grade die tiefste Erfassung des Sittlichen. Alles pflichtmäßige Thun ist da ein Recht Gottes an den Menschen (מִשְׁפָּט), eine Bezahlung einer Schuld an Gott, ist ὀφειλη, und der Mensch ein Schuldner Gottes und der Brüder (Röm. 1, 14; 8, 12; Luc. 17, 10; vergl.

1 Cor. 7, 22); Gottes Gesetze sind der Ausdruck der Rechte Gottes (3 Mos. 18, 4. 5; 19, 37; 25, 18; 5 Mos. 33, 10; Ps. 19, 10; 50, 16; 105, 45; 119, 5 ff.; Jes. 26, 9, und oft). Kraft seines sittlichen Wesens, seiner ihm verliehenen Ebenbildlichkeit Gottes ist der Mensch schuldig, diese auch zu vollbringen, das Recht Gottes an ihn zu erfüllen; und wer dieses Recht erfüllt, ist daher der Gerechte; vgl. Micha, 6, 8: „Jehovah hat dir kund gemacht, o Mensch, was gut ist (das sittliche Gesetz); und was fordert Jehovah von dir (als Pflicht), als Recht zu üben (das Rechte) und Frömmigkeit zu lieben.“ Die heil. Schrift erfaßt also an dem Sittlichen mehr die objective Seite, das Recht Gottes und des göttlichen Gesetzes an den Menschen, während die Sittenlehrer der neueren Zeit, besonders seit Kant, mehr die subjective Seite, die Pflicht, erfassen.

In der Auffassung des Verhältnisses von Recht und Pflicht herrscht oft Verwirrung. Man verwechselt oft Recht mit Befugniß, während doch jenes mehr ist als dieses und eine wirkliche Forderung enthält; oder man faßt das Recht als die bloße Möglichkeit oder Freiheit zu handeln. Man macht ferner oft einen sehr großen Unterschied zwischen dem Recht und dem Rechten; das soll sich ausschließen; ich könne ein Recht haben und doch nicht das Rechte. Dies ist, wo es sich um sittliches Recht handelt, gradezu widersinnig. Nach bürgerlichem Gesetz kann ich freilich ein Recht haben, bei dessen Ausübung ich sittlich unrecht thue; aber von solchem bürgerlichen Recht reden wir hier noch gar nicht; im Gebiete der Sittlichkeit habe ich nie ein Recht an ein Unrechtes, und kann nie ein Recht ausüben, ohne das Rechte zu thun. Ich habe ein Recht nur insofern das sittliche Gesetz mich unter den Schutz der sittlichen Weltordnung nimmt; ich habe an einen Andern ein Recht, insofern der Andere an mir eine sittliche Pflicht zu erfüllen hat; ich habe das Rechte, insofern ich das sittliche Gesetz selbst verwirkliche; das thue ich aber auch, wenn ich mein sittliches Recht selbst nicht wegwerfe, sondern aufrecht erhalte. Wenn ich ein sittliches Recht habe, so ist es auch recht, es zu vollbringen.

Dritter Abschnitt.

Der Gegenstand, auf welchen das sittliche Thun sich bezieht.

§. 87.

Da das Sittliche das freie Wirken des Guten ist, das Gute aber das innere Gesetz und Wesen des von Gott geschaffenen Alls ist, so tritt der Mensch in jedem sittlichen Thun in Beziehung zu dem All, und dieses wird, wie Gott selbst, in seinem ganzen dem Menschen zugänglichen Dasein ein Object des sittlichen Thuns, entweder so, daß es als ein Gutes mit dem sittlichen Subject in Einheit gesetzt, in dasselbe aufgenommen wird, oder so, daß es als ein bildungsfähiger Stoff durch das sittliche Thun gebildet wird.

Beschränkt ist jede Auffassung, die irgend etwas, was in das Lebensgebiet des Menschen kommt, von dem sittlichen Leben ausschließt. Das unterscheidet grade die vernünftigen Geschöpfe von den vernunftlosen, daß die letzteren immer nur einen ganz bestimmten und beschränkten Kreis ihrer Lebensäußerung haben, während alles Andere für sie gleichgiltig, und eigentlich gar nicht da ist, die vernünftigen aber an allem, was da ist, ein Interesse haben, es irgendwie in Beziehung zu sich setzen. Vollkommene Gleichgiltigkeit gegen die Welt ist indische Weisheit, aber nicht christliche. Gott ist gegen nichts gleichgiltig, darum auch nicht der sittliche Mensch, sein Ebenbild. Das gesammte All und Gott selbst ist das Lebensgebiet des Sittlichen. Jedes sittliche Thun hallt nicht bloß kraft des innern einheitlichen Zusammenhanges aller Dinge im ganzen All wieder, und es ist Freude bei den Engeln im Himmel über einen Sünder, der Buße thut, sondern es richtet sich dieses Thun selbst auf das All, denn alles Gute und für das Gute Empfängliche gehört zu einer großen Einheit zusammen. „Es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige: alles ist euer" (1 Cor. 3, 22), das gilt im vollen Maße von dem sittlichen Leben, obgleich das sittliche Verhalten zu dem verschiedenen Dasein auch ein verschiedenes ist; zu der Natur verhält sich der sittliche Geist herrschend, zu Gott gehorchend.

§. 88.

I. Das sittliche Leben bezieht sich zunächst immer auf Gott; Gott ist also das erste Object des sittlichen Thuns, obgleich in einem andern Sinne als die Welt des Geschaffenen. Da Gott das vollkommene Gute selbst ist, so kann er nicht Gegenstand eines sittlichen Bildens oder Schaffens sein, sondern überwiegend nur ein Gegenstand des sittlichen Aneignens, und nur in einem uneigentlichen Sinn kann man von einem sittlichen Wirken auf Gott reden, insofern der Mensch durch sein Gebet und sein ganzes frommes Verhalten Gott sich geneigt zu machen strebt; uneigentlich ist dieser Sinn, da trotz der wirklichen Gebetserhörung Gott in keinerlei Abhängigkeitsverhältniß zu dem Thun des Menschen tritt, sondern all sein Thun und Geneigtsein ein ewig von ihm selbst bestimmtes ist. Gott kann Gegenstand des sittlich frommen Thuns nur insofern sein, als er als persönlicher Geist erfaßt wird; zu einem unpersönlichen Gott giebt es kein sittliches Verhältniß, es sei denn ein schlechthin verneinendes. Dieses sittliche Thun ist nicht ein bloßes passives Empfangen, sondern ist wirkliches Thun, indem der Mensch nicht bloß sich zu Gott, sondern auch Gott zu sich wendet; das Gute aber, was durch dieses Thun verwirklichet wird, wird nicht in Gott, sondern in uns wirklich, indem es uns in Gemeinschaft mit Gott setzt, also daß alles fromme Thun zugleich ein sittliches Wirken für uns selbst ist.

Da Gott alle Geschöpfe trägt und in ihnen waltet, so ist alles sittliche Thun ohne Ausnahme auch in Beziehung zu Gott, und alles Verwirklichen des Guten wirkt eine Gemeinschaft mit Gott. Alles Sittliche ist auch fromm, und alles Fromme auch sittlich. Alle Pflichten sind also auch Pflichten gegen Gott, und die Religionspflichten stehen nicht neben den übrigen, sondern schließen sie in sich.

Dies ist ein Hauptpunkt der christlichen Sittlichkeit. Die Heiden forderten wohl auch Ehrfurcht vor den Göttern, aber zu einem alles andere sittliche Leben beherrschenden Element wurde dieses fromme Thun nicht. Es ist in außerkirchlichen Kreisen neuerer Zeit eine beliebte Auffassung geworden, daß das Sittliche sich gar nicht auf Gott, sondern nur auf den Menschen, allenfalls auch auf die Natur beziehe; man sagt bisweilen sogar, Gott könne schon darum gar nicht Gegenstand eines sittlichen Thuns sein, weil er in unnahbarer Erhabenheit für alle menschliche Einwirkung unzugänglich sei. Natürlich wird bei dieser Auffassung auch das Gebet

zu einer bloßen frommen Übung, ohne daß dasselbe irgendwie eine andere Wirkung haben könnte, als den Menschen selbst zu bessern; folgerichtiger aber verwirft man mit Kant das Gebet als eine leere, bedeutungslose Handlung ganz. Wir haben hier nicht die schwierige Frage zu beantworten, wie sich Gottes ewig unveränderliches Wesen mit der Gebetserhörung vereinigen lasse, wir nehmen aus der Glaubenslehre den unzweifelhaft biblischen Satz auf, daß Gott das Gebet wirklich hört und erhört, daß das Gebet und seine Erhörung nicht eine bloße Selbsttäuschung ist, sondern daß das rechte Gebet die Erhörung der Bitte wirklich und wahrhaft bedinge, daß es also eine wirkliche Frucht in Beziehung auf Gottes Verhalten zu dem Menschen habe. Ein wahres Gebet ist unmöglich, sobald ich der Meinung bin, daß es nichts wirke, daß die gnadenvolle Hinwendung Gottes zu mir durch dasselbe nicht irgendwie bedingt werde. In diesem Sinne ist das Gebet wirklich ein sittliches Thun in Beziehung auf Gott, und Gott ein wirkliches Object desselben. Das Gebet ist der Anfang und das Ende alles sittlichen Thuns. „Bete und arbeite," das gilt von allem und jedem sittlichen Leben; beides steht nicht *neben* einander, sondern ist nur in und mit einander.

Der lebendige, persönliche Gott kann sich nicht gleichgiltig gegen das menschliche Thun verhalten. Wenn man in irgend einem wirklichen Sinn von einem Schmerz Gottes über die Sünde, von einem Zorne Gottes gegen dieselbe reden kann, so muß auch umgekehrt das Wohlgefallen Gottes an dem sittlichen Thun des Menschen etwas Wirkliches, also doch irgendwie durch dieses bedingtes sein. Selbst bei dem pantheistischen Gott müßte man von irgend einer Wirkung des menschlichen Thuns auf das göttliche Universum reden, um wie viel mehr bei dem persönlichen Gott. Das sittliche Thun in Beziehung auf Gott ist an und für sich nothwendig ein *frommes*; es darum aber aus dem Gebiete des Sittlichen ausschließen wollen, wäre schlechthin verkehrt; es geschieht ja mit Freiheit und mit sittlichem Bewußtsein und sittlichem Zweck, und wird auch in der heil. Schrift oft ausdrücklich als Pflicht gefordert; alle Pflichten aber sind nothwendig sittlich. Andrerseits sind aber alle Pflichten auch fromme Pflichten, da die Sittlichkeit immer und nothwendig in engster Verbindung mit der Frömmigkeit ist (§. 55), und keine sittliche Pflicht kann wahrhaft sittlich erfüllt werden, ohne dieselbe als einen Ausdruck des göttlichen Willens zu fassen, also ohne fromme Unterwerfung unter denselben. Wir weisen also die Ansicht zurück, daß es keine sittlichen Pflichten gegen Gott und kein sittliches Wirken auf Gott gebe; giebt es Sünden gegen Gott, wie die Gotteslästerung, so muß es auch Pflichten gegen Gott geben; — ferner die Ansicht, daß die Pflichten gegen Gott eine besondere von den

übrigen Pflichten völlig getrennte Gruppe bilden, so daß etwa die Pflichten gegen die Menschen erfüllt werden könnten, ohne damit zugleich die Pflicht gegen Gott zu erfüllen.

Die Eintheilung der Sittenlehre als Pflichtenlehre in die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen war sonst sehr allgemein; aber es liegt darin etwas Unrichtiges. Gott ist es, der Himmel und Erde erfüllet, und wenn Christus sagt: „was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan," so gilt dies natürlich auch in Beziehung auf Gott. Nun könnte man sagen, daß zwar alle andern Pflichten zugleich auch eine Pflichterfüllung gegen Gott in sich schließen, aber nicht umgekehrt, daß also die Pflichten der Frömmigkeit für sich betrachtet werden können; in der Pflicht der Gottesverehrung liege ja keine andere Pflicht unmittelbar schon eingeschlossen. Das ist aber nur ein Schein. In jeder Pflicht gegen Gott erfülle ich unmittelbar zugleich auch eine Pflicht gegen mich selbst; ich kann Gott gar nicht lieben und ehren, ohne mich selbst in seine Gemeinschaft zu erheben; alles, was der Mensch thut zu Gottes Ehre, ist zugleich auch eine Selbstverklärung; er kann Gott nicht als Vater preisen, ohne sich in der Gotteskindschaft zu befestigen. Aber er kann dies auch nur, indem er zugleich auch die falsche Selbstliebe von sich abstreift; in der Gemeinschaft mit Gott kann nur sein, wer zugleich in die Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen tritt. Die Erfüllung der sittlichen Pflichten gegen Gott schließt also wirklich und unmittelbar zugleich auch die Erfüllung der Pflichten gegen die von Gott Geliebten in sich. Die sittliche Beziehung zu Gott ist also jedenfalls die Grundlage alles andern sittlichen Lebens, und die Pflichten gegen Gott stehen nicht neben und außer den übrigen.

§. 89.

II. Das durch die sittliche Beziehung auf Gott und also durch die Gemeinschaft mit ihm gekräftigte sittliche Thun bezieht sich, nun erst wahrhaft sittlich, auf das G e s c h a f f e n e als zweites Object; dieses ist sowohl das Subject selbst, als auch die demselben gegenständliche Welt.

1) Das sittliche Subject als sein eigenes Object. — Der Mensch als persönlicher Geist soll sich selbst sittlich bilden, seine persönliche, eigenthümliche Wirklichkeit zur Frucht seines sittlichen Thuns machen. Was der Mensch als Person ist, das ist er nur durch solches sittliches Thun; ohne dasselbe bleibt er in geistiger Rohheit, etwas wesentlich Unpersönliches. Der Mensch ist also insoweit der Gegen-

stand seines eigenen sittlichen Thuns, als er noch nicht die letzte Vollendung erreicht hat, ein bildungsfähiges, noch beziehungsweise unvollendetes Sein ist, insoweit also noch ein Unterschied besteht zwischen seiner Idee und seiner Wirklichkeit. Der Mensch soll sich selbst zu einem guten bilden, also zu einer persönlichen Wirklichkeit, welche in vollem Einklang steht mit Gott, mit sich selbst und mit dem All, insofern dieses ein gutes ist. — Das sittliche Selbstbilden bezieht sich auf das ganze Sein des Menschen nach Geist und Leib.

Die Möglichkeit, daß der Mensch sein eigenes sittliches Object sein könne, ruht auf dem Wesen des vernünftigen Selbstbewußtseins, in welchem der Mensch in Beziehung auf das Erkennen sich selbst zum Gegenstand wird. Wäre der Mensch von Anfang an schlechthin vollkommen und fertig, so wäre er zwar auch noch ein Gegenstand seines sittlichen Thuns, aber eben nur des bewahrenden, nicht des bildenden. Fortentwickelung aber liegt im Wesen des geschaffenen Geistes überhaupt, und es ist keine Stufe irdischen Lebens denkbar, wo der Mensch nicht nach noch höherer Vollkommenheit zu ringen und sich sittlich weiter zu bilden hätte.

Ohne die Beziehung aller sittlichen Selbstbildung auf die Übereinstimmung mit Gott wird dieselbe nothwendig widersittlich. Der Mensch kann sich allerdings auch im Einklang mit sich selbst entwickeln ohne den Einklang mit Gott, das ist aber eine Selbstbildung zum Diabolischen hin; wenn er sich nur im Einklang mit der Welt bildet, wird er zu einem unsittlichen Weltmenschen, oder, wenn er dabei auch den Einklang mit sich selbst außer Augen setzt, zu einem charakterlosen.

a) Der Geist ist Object des sittlichen Thuns, insofern er an sich erst die reale Möglichkeit seiner wirklichen Gestaltung zum vernünftigen Geist, der Keim seiner selbst ist, und sich zu seiner vollen Wirklichkeit nicht durch innere Naturnothwendigkeit, sondern wesentlich durch freies Thun entwickelt. Der Mensch hat so die sittliche Aufgabe, als Geist sich zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit des Geistes zu bilden in Beziehung auf sein Erkennen, Fühlen und Wollen, also zum vollkommenen Ebenbilde Gottes. Das Seelenleben der Thiere bildet sich durch innere Naturnothwendigkeit, sie bedürfen nicht der Erziehung. Der Mensch aber ohne Erziehung und ohne sittliche Selbstbildung würde unter das Thier herabsinken, weil er in vollen Widerspruch mit sich selbst träte; die Freiheit würde zu zuchtloser Wildheit. Der Geist lebt nur durch Fortentwickelung; wo er nicht sittlich erzogen wird, verkümmert und entartet er. Was Christus von den empfangenen Pfunden sagt (Mt. 25, 14 ff.), gilt vor allem auch von dem sittlichen Bilden des Geistes.

b) Der Leib ist Object des sittlichen Thuns, insofern er das nothwendige Organ des Geistes ist in dessen Beziehung zur Welt. Solches schlechthin dienende und vollkommen durchgeistete Organ (§. 65. 66) ist er nicht schon von Anfang an, wird es auch nicht durch unmittelbare rein natürliche Entwickelung, sondern wird allein dazu gebildet durch die rechte Herrschaft des vernünftigen Geistes über ihn. Die bloß natürliche Entwickelung des Leibes bildet noch keinen Geistesleib, sondern nur einen ungeistigen Thierleib. Wie sich schon in den Zügen des Angesichts geistige Rohheit und geistige Bildung fast immer mit Sicherheit bekunden, so ist auch das Gesammtsein des Leibes unter die vergeistigende Einwirkung des sittlichen Geistes gestellt; und diese Einwirkung soll nicht bloß eine mittelbare, absichtslose sein, vermöge der unbewußt waltenden Kraft des geistigen Lebens in dem Leibe, sondern jedenfalls auch unmittelbar und direct. Das dem Leibe anerschaffene Gute soll treu bewahrt, die Keime höherer Vollkommenheit sollen entwickelt werden. Was in dem Leibe ursprünglich gegeben ist, sei es als Wirklichkeit, sei es als Anlage, das ist ein rechtmäßiger Besitz des Geistes und darf nicht gering geachtet werden. Das Leibliche verachten heißt den Schöpfer verunehren. Aber es darf nicht als bloß Leibliches geehrt werden, sondern als dem Geiste in seiner vernünftigen Aufgabe dienend, nicht als Zweck für sich, sondern nur als Zweck für den Geist. „Verherrlichet Gott an eurem Leibe", dies sittliche Gesetz begründet der Apostel dadurch, daß dieser Leib „ein Tempel des heiligen Geistes ist, welchen ihr habt von Gott, und seid nicht euer selbst" (1 Cor. 6, 19. 20). Der Leib ist nicht bloßes Natursein, sondern ein heiliger Tempel eines geheiligten Geistes; der Mensch darf über ihn nicht verfügen, wie über ein bloßes Naturding, nicht bloß wie über seinen bedingungslosen Besitz, sondern wie über ein von Gott geliehenes, Gott angehöriges Gut, für welches er Gott Rechenschaft ablegen muß. Der Leib gehört nicht in die Reihe der profanen Dinge, sondern trägt die Weihe einer geheiligten Bestimmung.

§. 90.

2) Die äußere Welt als Object des sittlichen Thuns, das weiteste Gebiet desselben in fast endloser Mannigfaltigkeit, ist

a) die Welt der vernünftigen Wesen, zunächst und überwiegend die Menschenwelt. — Die andern Menschen stehen zu dem sittlichen Subject einerseits in dem Verhältniß der Gleichheit, kraft der Gemeinsamkeit des vernünftigen Wesens, andrerseits in dem Verhältniß des Unterschiedes, insofern jeder einzelne eine selbständige

sittliche Person mit besonderer Eigenthümlichkeit ist; und das sittliche Thun hat beides zugleich zu beachten, anzuerkennen, zu bewahren, zu fördern und in gegenseitigen Einklang zu setzen. Der Mensch als Gegenstand des sittlichen Thuns wird für das handelnde Subject nie ein bloß passives, unselbständiges, rechtloses Object, sondern bleibt schlechterdings ein in seiner rechtmäßigen Eigenthümlichkeit zu achtendes Subject, darf also nie ein unfreies, gewissermaßen unpersönliches Gebilde des Andern werden, sondern er ist nur insoweit ein Object für das sittliche Thun, als er zugleich selbst als sittliches Subject, als Persönlichkeit anerkannt und behandelt wird, so daß das handelnde Subject auch selbst von demselben sittliche Einwirkungen aufzunehmen bereit ist. Alles despotische Einwirken auf den Menschen ist unsittlich. — Das sittliche Verhalten des Menschen zu den andern Menschen beruht wesentlich auf dem Gedanken der inneren, nicht bloß abstracten, sondern auch wirklichen Einheit des Menschengeschlechtes, die ihre volle Wahrheit nur hat in dem Gedanken des gemeinsamen Ursprungs aller Menschen von einem erstgeschaffenen Urmenschen oder Urpaar.

Auch hierin tritt die christliche Sittlichkeit in scharfen Gegensatz gegen alle außerchristliche. Der Gedanke der Menschheit als eines einheitlichen Ganzen, der Gedanke des Menschen als eines schlechthin berechtigten Gliedes dieses Ganzen ist ein eigenthümlich christlicher; — die Heiden kennen nur Völker und Volksgenossen, nicht die Menschheit und den Menschen (S. 26); selbst der freie Grieche und der Römer unterscheidet thatsächlich und rechtlich Menschen und Sklaven; der Sklave ist nur Sache, nicht sittliche Persönlichkeit. Die Sklaverei, in der außerchristlichen Welt fast die ausschließliche Unterlage aller bürgerlichen Gesellschaft, ist schlechthin widersittlich, weil da der Mensch nicht als wirklich berechtigtes sittliches Subject, als Person, sondern nur als reines Object, als Besitz, als Sache betrachtet wird, also daß der Herr wohl eine schlechthin bestimmende Einwirkung auf dieses Object ausübt, aber keine sittliche Gegenwirkung von demselben aufnimmt. Ganz auf derselben Umkehr des sittlichen Verhältnisses der Menschen zu einander beruht die Buhlerei, die den andern Menschen auch nur als reines Object, noch dazu als rein sinnliches, unpersönliches betrachtet, nur das Fleisch, nicht den persönlichen Geist an demselben schätzt. Es giebt auch eine despotische Erziehungsweise, welche das Kind nicht als sittliches Subject, sondern als ein schlechthin rechtloses Object betrachtet, welches nur zur völlig unselbständigen Aufnahme will-

kürlichen Bildens bestimmt ist. Überhaupt ist jedes Thun in Beziehung auf andere Menschen unsittlich, welches einseitig nur eine Einwirkung auf dieselben ausüben, nicht auch eine solche von denselben empfangen will. Selbst das unmündige Kind muß eine solche Einwirkung auf den Erzieher ausüben; und wenn Christus den Jüngern ein Kind als ihr sittliches Vorbild hinstellt (Mt. 18, 3. 4), so gilt dies nicht bloß im uneigentlichen Sinne und bloß für sittlich Ungereifte, sondern es ist das sittliche Wesen des Kindes, seine Gottesebenbildlichkeit, welche auch dem schon geförderten Erzieher ein rechter Spiegel des Sittlichen ist, und seine Achtung fordert. Das ist ein verlorner Erzieher, der noch nie solche sittliche Einwirkung von Seiten des Kindes erfahren, der noch nie in eines Kindes Seele die Züge jenes Gottesbildes geschaut, noch nie Achtung vor Kindessinn gefühlt hat; und das ist der Gipfelpunkt der Gemeinheit, wenn diese sich selbst vor Kindesunschuld nicht scheut und schämt.

Die sittliche Erfassung des Menschen, insofern derselbe ein Gegenstand sittlichen Thuns ist, setzt voraus, daß wir es eben mit wirklichen und wahren Menschen, von unserem Wesen und uns nicht bloß gleichartig, sondern auch als Glieder eines Leibes mit uns verbunden, zu thun haben. Zu Wesen, die zwar in die naturgeschichtliche Ordnung der Zweihänder gehören, und sich durch die Bildung des Schädels und der Füße und durch aufrechten Gang vom Affen unterscheiden, aber von ihrem Ursprung her und durch ihre auch geistig niedrigere Natur sich von der „edleren“ Rasse der Weißen unterscheiden, können wir nicht in dasselbe sittliche Verhältniß treten, wie zu denen, die unsere Brüder sind. Die Frage nach dem Ursprung der verschiedenen Menschenrassen hat eine tief sittliche Bedeutung, und ist für die Sittenlehre eine Grundfrage. Die zu nicht geringem Theil einem entgeisteten Materialismus verfallene Naturwissenschaft der Gegenwart erklärt es, sofern sie auf diesem Standpunkt steht, bekanntlich meist für eine ausgemachte Sache, daß die einzelnen, körperlich verschiedenen Menschenrassen schon ursprünglich verschieden gewesen, und nicht von einem einigen Urgeschlecht abstammen können; und es giebt nicht wenige sonst dem christlichen Glauben zugewandten Leute, die diese „Resultate der modernen Wissenschaft“ als solche anerkennen und für ganz unbedenklich halten. Es ist hier nicht der Ort, diese angeblichen Resultate in ihren Gründen zu untersuchen; wir haben es hier nur mit der sittlichen Bedeutung dieser Frage zu thun. Nur dies bemerken wir, daß wir einer Erfahrungswissenschaft, und das soll ja die Quelle jener Errungenschaft sein, schlechterdings das Recht absprechen müssen, über Dinge zu entscheiden, die jenseits aller Erfahrung liegen. Sie kann erkennen, was da ist oder was nicht ist, nie aber angeben, was unmöglich sein kann.

Die empirische Naturwissenschaft mag in ihrem Rechte sein, wenn sie sagt: nach unserer Erfahrung wird aus einem Neger kein Weißer, und aus einem Weißen kein Neger, obgleich selbst diese Behauptung nicht unbestritten ist, sie hat aber wissenschaftlich nicht das Recht zu schließen: es kann also auch nie anders gewesen sein. Dergleichen schon nach der gewöhnlichen Logik unberechtigte Schlüsse werden in dem Fortschreiten der Wissenschaft fast alle Tage Lügen gestraft. Es ist auch nicht unbeachtet zu lassen, daß der Satz: „wie es in dem Naturleben jetzt ist, so muß es immer gewesen sein", bei unserer Frage grade von denen geltend gemacht wird, welche das Menschengeschlecht nicht anders entstehen lassen können als durch einen besonders energischen Naturproceß, durch höhere Fortbildung des Affen oder durch Menschenkeime, die aus dem Meere ans Land geworfen wurden, und welche auf die Frage, warum denn dieser interessante Naturproceß nicht auch jetzt und überhaupt in der geschichtlichen Zeit sich wiederhole, sofort die Antwort geben: die Natur habe in ihrer erzeugenden Kraft abgenommen.

Das Christenthum ist sich der sittlichen Bedeutung der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts von Anfang an wohl bewußt gewesen. Wenn Gott doch unzweifelhaft die Macht hatte, statt eines Menschen deren Tausende in den verschiedenen Gegenden der Erde zu schaffen, wie er überall Pflanzen und Thiere entstehen ließ, so muß es wohl seinen guten Grund haben, wenn trotzdem in der heil. Schrift nur eine einige Wurzel des ganzen Menschengeschlechtes angenommen wird. Es handelt sich hierbei um den Gegensatz von naturalistischer und monotheistischer Weltanschauung, auch in sittlicher Beziehung. Bei jener ist alle Einheit in der Welt etwas bloß Abstractes, in Wirklichkeit aber ein Ergebniß aus der vorausgesetzten Vielheit von Einzelwesen; und auch das Gute, welches seinem Wesen nach eine Offenbarungsform der Einheit ist, ist nicht das allem Einzelsein zu Grunde Liegende und Vorausgesetzte, sondern ist erst eine Folge, eine Wirkung des wirksamen Einzelseins; das Gute soll immer werden, ohne je wahrhaft wirklich zu sein. In der christlich-monotheistischen Weltanschauung ist die wirkliche Einheit und das wirkliche Gute überall das Erste, das zu Grunde Liegende, und die Vielheit erst das Abgeleitete. Alles Sittliche ist da nur eine Nachfolge Gottes als des schlechthin Guten, ein freies Bekunden der Einheit mit Gott, die in Wirklichkeit ursprünglich schon da ist, die nicht erst verwirklichet, sondern nur geoffenbart, bezeugt, frei bestätigt werden soll. Der Mensch kann nur darum sittlich sein, weil er in seinem Grunde schon eins ist mit Gott. So ist es auch in seiner sittlichen Beziehung zur Menschheit; die Einheit der vielen Menschen soll nicht erst aus einer ursprünglichen Vielheit geschaffen,

als etwas ganz Neues gesetzt werden; dazu fehlt aller vernünftige Grund, sondern es soll, was der Ursprung und der Grund dieser Vielheit ist, nur frei und sittlich bezeugt und bestätiget werden. Die Menschheit soll darum sittlich eins werden, weil sie in ihrem Grunde schon eins ist. Die Liebe zu dem Menschen setzt und schafft darum nicht etwas wesentlich Neues, sondern ist einfache Treue gegen das von Anfang an bestehende Wesen der Menschheit. Das ist eine der naturalistischen Sittenlehre gradezu entgegengesetzte Auffassung.

Das ganz natürliche, sittlich gar nicht abzuweisende Gefühl, daß die Blutsverwandten zu uns in einer engeren Pflichtbeziehung stehen als ganz Fremde, enthält eine große Wahrheit. Es ist wirklich ein ganz anderes und sittlich mächtigeres Gefühl, wenn wir wissen, daß auch der entartete Neger unseres Blutes ist, unser von Einem Vater entsprungene Bruder, als wenn wir annehmen, er sei ursprünglich und von Natur schon ein geistig und leiblich niedrigeres Geschlecht.[1]) Was die weltgeschichtliche Ehre des Christenthums wesentlich mit ausmacht, daß es die Sklaverei sittlich unmöglich gemacht hat, ist mit der naturalistischen Theorie schlechthin wieder aufgehoben; und es ist wissenschaftlich wie sittlich ein hoher Leichtsinn, wenn man, allenfalls auch von theologischer Seite, die Entscheidung über die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes für etwas Unverfängliches erklärt. Das Sklavenwesen wird durch die Theorie von schon ursprünglich verschiedenen Rassen nicht bloß entschuldigt, sondern gradezu gerechtfertigt. Der Mensch hat nicht die Aufgabe, ja nicht das Recht, den ursprünglichen, in der Natur selbst liegenden Unterschied des geistigen Wesens aufzuheben. Die sittliche Einwirkung auf die entarteten Rassen besteht aber grade wesentlich darin, den thatsächlich niedriger stehenden Menschen der gefärbten Rassen zu der Höhe der edleren zu erheben, ihn in geistig-sittlicher Beziehung denselben vollkommen gleichzustellen, ihn zu unserm wahren und rechten Bruder zu machen, und das, was ihn thatsächlich unter die Weißen herabsetzt, aufzuheben. Dieses Streben aber wäre nach der naturalistischen Theorie eine reine Anmaßung, ein Überschreiten der uns von der Natur selbst vorgezeichneten Gränzen; da ist der Neger durch seine schon ursprüngliche und augenscheinlich niedriger stehende Eigenthümlichkeit zum Dienst unter das höhere Geschlecht der Weißen bestimmt, und es wäre ein strafbares Eingreifen in die Naturordnung, wenn wir dies ändern wollten. Was bisher als höchste Schmach einer entarteten christlichen Geschichte gegolten, die Wiedereinführung der vom Christenthum allgemein aufgehobenen Sklaverei, kann keine erwünschtere

[1]) Vgl. August., de civ. dei, XII, 21; Lactant. institt. V, 10.

Vertheidigung finden als diese Resultate einer naturalistisch entarteten Wissenschaft; und es ist selbst bei den radicalsten Demokraten dieser Richtung eine stehende und ganz folgerichtige Ansicht, daß die Neger nur halbe Menschen seien und bleiben müssen.

§. 91.

b) Die äußere Natur als Object des sittlichen Thuns ist dies nicht bloß in ihren einzelnen Erscheinungen, sondern auch in ihrer Gesammtheit. Die Natur ist einerseits nicht für sich, sondern für den vernünftigen Geist, für den Menschen; andrerseits ist sie als göttliches Schöpfungswerk etwas Gutes und hat darum auch ein Recht an und für sich.

1) Die Natur hat ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach die Bestimmung, beherrscht zu werden durch den vernünftigen Geist, durch ihn zu seinem Organ, zu seinem Dienst gebildet zu werden, und der Mensch hat als Gottes Ebenbild die sittliche Aufgabe, diese Herrschaft zu vollbringen. Da die Natur in sich nicht sittlich ist, so verhält sich der Mensch ihr gegenüber nicht so, daß er von ihr eine unmittelbar sittliche Einwirkung aufnimmt, obwohl allerdings mittelbar durch die Betrachtung des in ihr sich offenbarenden Bildes Gottes, sondern so, daß er sittlich auf sie wirket. Für den einzelnen Menschen ist dieses Wirken immer auf ein enges Gebiet beschränkt, für die Menschheit auf die irdische Natur. Wie sich der Leib zu dem einzelnen Geist verhält, so die Natur zur Menschheit überhaupt; sie soll derselben vollkommen unterworfen werden zum Dienste ihres vernünftigen Zweckes; und das letzte Ziel dieses sittlichen Einwirkens auf die Natur ist die vollkommene Verklärung der Natur für den vernünftigen Geist der Menschheit, zu einem vollkommen dienstbaren Organ für deren sittliche Zwecke, wie dies in Christi und der Apostel Wunderwirken prophetisch-symbolisch vorgebildet ist.

2) Aber dieses Beherrschen der Natur ist wesentlich bedingt durch die wahrhaft sittliche, also vernünftige Selbstbildung des Menschen, kraft deren die Natur nicht zum Spiel vernunftloser Laune herabgewürdigt wird; denn als Gottes Werk hat die Natur ein Recht an sich und an den Menschen, und der Mensch also die Pflicht der achtenden Schonung für sie. Sie ist also nicht ein unbedingtes Object für das menschliche Thun, sondern nur, insofern der Mensch

sich selbst dem göttlichen Willen unterwirft, der da nicht zerstöret, sondern erhält; der Mensch darf und kann die Herrschaft über die Natur nur vollbringen, wenn er selbst sich beherrschen läßt von dem heiligen Urheber und Herrn der Natur.

Die Natur verhält sich zu dem vernünftigen Geist weder wie ein schlechthin Anderes, ihm schlechthin Fremdes, denn beide sind eines schöpferischen Geistes Werk, noch ist sie rechtmäßig die herrschende Macht über den Geist; dies wäre eine Umkehrung aller sittlichen Weltordnung; denn das an sich Höhere, Vernünftige darf nicht geknechtet sein unter das Niedrigere, Vernunftlose. Sind also Natur und Geist für einander da, und sollen sie eine innere harmonische Einheit bilden, so ist nur das eine Verhältniß möglich, daß der Geist die herrschende Macht sei über die Natur, die bildende und gestaltende für sie. Wenn dies in Wirklichkeit vielfach anders ist, so darf uns das in der Auffassung des wahren, sündenreinen Verhältnisses nicht beirren. Das vernünftige Bewußtsein aller Völker hat wenigstens die Ahnung des vernünftigen Verhältnisses. Wie sich in allem Aberglauben eine nur verkehrt angewandte Ahnung grade einer tieferen, dem oberflächlichen Verstande unbegreiflichen Wahrheit ausspricht, so ist auch der durch alle heidnischen Völker hindurchgehende Gedanke der Zauberei auf dem Grunde der Ahnung der vernünftigen Aufgabe entstanden[1]). Es ist nur der kindisch entstellte Gedanke, daß der Geist nicht geknechtet sein dürfe unter eine ungeistige Natur, daß seine wahre Bestimmung die sei, die Natur allerwege sich dienen zu lassen für seine Zwecke. Wenn Christus grade als der Menschensohn seine Herrschaft über die Natur bekundet, und die aus der Knechtschaft der sündlichen Menschheit unter dieselbe entsprungenen Leiden durch seine Wunderthat aufhebt, und gleiche Macht auch den Jüngern auf Grund des Glaubens verheißt (Mt. 17, 20; Mc. 16, 17. 18; Luc. 10, 19; Joh. 14, 12), so ist damit, zunächst nur in vorbildlicher Weise, das wahre Ziel menschlicher Entwickelung in Beziehung auf die Natur ausgedrückt. Das Wunder spielt nicht mit der Natur, sondern beherrscht sie, unterwirft sie nicht der vernunftlosen Laune des Einzelwillens, sondern dem vernünftigen Willen des mit Gott geeinten Menschen; und es ist eine vernünftige Forderung des vernünftigen Geistes, frei zu sein von allen außer dem vernünftigen Willen liegenden Fesseln, nicht gehemmt zu sein in seinem Wirken durch Leiden, die aus einer Knechtschaft unter die ihm feindselig gegenübertretende Natur entspringen.

[1]) S. des Verf.'s Gesch. des Heidenthums I, 141, und dessen: Deutscher Volksaberglaube, 1860.

Aber nicht als schlechthin rechtloser Stoff für das Bilden des thätigen Geistes darf die Natur betrachtet werden; sie hat ein Anrecht auf Achtung für die in ihr liegende Vernünftigkeit. Aus der Natur blickt uns des Schöpfers Geist sinnvoll entgegen; auch hier ist heiliges Land, welches der Mensch nicht mit unreinen Füßen betreten soll. Es giebt kein sittliches Verhalten zur Natur, welches des Bildes Gottes in derselben vergißt, und im eifrigen Bilden und Genießen unbeachtet läßt, daß auch die von der bildenden Hand unberührten Geschöpfe die Ehre Gottes verkündigen. Des Indiers scheue Verehrung der Naturdinge vergißt des Schöpfers, aber ahnt doch das Göttliche in dem Werke des ihm unbekannten Gottes.

Vierter Abschnitt.

Der sittliche Beweggrund.

§. 92.

Jeder Beweggrund für ein Thun ist zunächst ein Gefühl; das Gefühl aber entspringt aus einem Bewußtsein. Das Gefühl ist solcher Beweggrund nach seiner zweifachen Erscheinungsform, als Gefühl der Befriedigung oder der Nichtbefriedigung, also der Lust oder der Unlust. Das Gefühl der Unlust ist auch bei einer durchaus rechtmäßigen Lebensentwickelung in einem gewissen Grade anzunehmen, insofern nämlich der Mensch vor der letzten Vollendung immer das Bewußtsein hat, daß ihm noch etwas fehle, was er zu erreichen habe. Das ist nicht Schmerz, aber doch das Gefühl eines Mangels.

Dem Wesen des Seelenlebens widersprechend ist jede Auffassung, welche irgend eine andere Seelenthätigkeit, etwa das Erkennen, zum nächsten Beweggrund des Sittlichen annimmt. Der Gedanke an und für sich enthält nichts den Willen Bewegendes, aber er ist auch niemals rein für sich da, ist niemals ein bloß ruhender Besitz, sondern erregt sofort und nothwendig das Gefühl, und erst durch dieses den Willen. Ich fühle mich durch das Wahrgenommene oder Erkannte irgendwie angenehm oder unangenehm erregt, je nachdem das geistig Aufgenommene mit meiner Wirklichkeit in Einklang oder in Widerspruch ist. Ein völliges

Gleichgiltigsein ist dabei ganz unmöglich, obgleich die Grade des Lust- und Unlustgefühls sehr verschieden sein können, unmöglich, da das sinnlich oder geistig in mich Aufgenommene nothwendig in irgend ein Verhältniß zu meinem schon vorhandenen leiblichen oder geistigen Dasein treten muß, und dieses Verhältniß immer entweder ein Entsprechen oder ein Widersprechen sein muß. Natürlich können die verschiedenen Seiten eines gewonnenen Eindrucks sich auch verschieden verhalten, und das daraus hervorgehende Gefühl also ein gemischtes sein, aber in diesem Gemischtsein bleiben die Elemente des Angenehmen und Unangenehmen doch immer unterschieden, verfließen nicht in einander zu einem völligen Gleichgiltigsein, ähnlich wie jedes als Nahrung Verzehrte dem Organismus entweder förderlich und nährend, oder störend ist, aber nicht vollkommen gleichgiltig sein kann. Jedes Gefühl aber erregt sofort auch den Willen, also das Thun im weitesten Sinne des Wortes; ist es angenehm, so will ich den Gegenstand desselben erhalten, entweder bewahren oder erringen; ist es unangenehm, so will ich denselben entfernen. In dieser Doppelbewegung ist alles Thun, also auch alles sittliche, enthalten, und sie ruht schlechthin auf einem vorangegangenen Gefühl. Der Gedanke ist zwar die Grundlage des Sittlichen, aber nur das durch denselben angeregte Gefühl ist der eigentliche Beweggrund des Handelns. Das Gute wollen kann nur, wer Lust hat an dem Gesetze des Herrn (Röm. 7, 22; Ps. 1, 2; 112, 1.)

Nun könnte es scheinen, als ob in dem Zustande ursprünglicher fehlerfreien Güte des menschlichen Wesens wohl; von einem Gefühl der Lust, nämlich der Glückseligkeit, nicht aber von dem der Unlust die Rede sein könne. Dies wäre nur dann richtig, wenn diese ursprüngliche Vollkommenheit im Widerspruch mit der Idee des Lebens überhaupt als ein Vollendetsein aufgefaßt würde. Alle Entwickelungsfähigkeit aber schließt einen beziehungsweisen Mangel ein, der aber kein Fehler, kein Nichtgutes ist; und jedes Bewußtsein eines Mangels erweckt ein Gefühl eines Bedürfnisses, welches zwar kein Schmerz ist, und die innere Glückseligkeit (§. 62) nicht aufhebt, aber doch auch nicht das Lustgefühl des vollen Befriedigtseins ist. Daß auch der vollkommen geschaffene und in dieser Vollkommenheit bewahrte Mensch noch leibliche und geistige Bedürfnisse hat, die an sich nothwendig mit einem gewissen, obgleich nur augenblicklichen Unlustgefühle verbunden sind, gehört zu dem Wesen des Geschöpfes und seiner Entwickelung.

§. 93.

Insofern sich das Gefühl auf einen dasselbe erregenden Gegenstand bezieht, ist es als Gefühl der Lust: Liebe, als Gefühl der Unlust: Haß. Zwischen beiden liegt kein Drittes, obgleich beide in verschiedenen Graden, und selbst in Mischung mit einander vorhanden sein können. Die Liebe ist also das Gefühl der Lust, welches aus dem Bewußtsein des Einklanges eines Objectes mit der Wirklichkeit des Subjects entspringt, zugleich mit dem Verlangen, diesen Einklang zu bewahren und zu vollenden, also auch das Sein und Wesen dieses Objectes zu erhalten. Der Haß ist das Gefühl der Unlust, welches aus dem Bewußtsein eines unvereinbaren Widerspruchs zwischen dem Object und dem Subject entspringt, zugleich mit dem Verlangen, diesen Widerspruch in dem Object aufzuheben, sei es auch mit dem Aufheben des Objectes selbst. In dem rechtmäßigen sittlichen Zustand, wo alles Daseiende gut ist, hat nur die Liebe ein wirkliches Object, der Haß dagegen nur ein mögliches.

Die Liebe ist wesentlich erhaltend, der Haß wesentlich verneinend, aufhebend; da aber alles sittliche Thun in steter Fortentwickelung eine Wirklichkeit schaffen will, so ist die erhaltende Liebe nothwendig zugleich auch für das Sein und Wesen des geliebten Gegenstandes fördernd, und der verneinende Haß zugleich ein Setzen des Gegentheils des Gehaßten. Die Liebe wirket also, um immer lieben zu können, der Haß wirket, um sich selbst aufzuheben; die Liebe lebt, um ewig zu sein; der Haß lebt, um unterzugehen; nur der Haß kann endlos bestehen, dessen Object, ein ewiges ist, — der satanische. Da der sittliche Haß nothwendig das Streben hat, den Widerspruch des Daseins aufzuheben, also den Einklang desselben wiederherzustellen, so ist er in seinem Wesen eins mit der Liebe. Der Haß ist an sich ebenso sittlich als die Liebe, ist die nothwendige Kehrseite derselben. Keine sittliche Liebe ohne Haß, und kein sittlicher Haß ohne Liebe. Der reine Haß ohne Liebe wäre eben der satanische. Da der sittliche Haß seinem innern Wesen nach Liebe ist, so ist der eigentliche Beweggrund alles sittlichen Thuns die Liebe, und da sich alles sittliche Thun nothwendig auf irgend ein Object bezieht, so setzt alles sittliche Thun die Liebe zu dem Object, insofern dies ein gutes ist, voraus.

„Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" (πληρωμα, Röm. 13, 10); darin ist der christliche Gedanke des sittlichen Beweggrundes bestimmt

ausgesprochen; die Liebe führt zur Vollbringung des Gesetzes; sie ist die inhaltreiche Fülle, in welcher alles Gesetz beschlossen ist. Ohne Liebe keine Sittlichkeit; und wo die Liebe ist, da ist die Sittlichkeit eine wahrhaft freie, denn die Liebe entfaltet sich selbst zu allem Sittlichen. Darum faßt Christus alles Gesetz in das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten zusammen (Mt. 22, 37); und Johannes sagt (1 Br. 5, 3): „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten“; die Liebe ist nicht und kann nicht sein ein bloß todtes Gefühl, sondern ist ihrem Wesen nach wirksam, und wirket das von dem Geliebten Geliebte, wirket den vollen und freien Einklang des Menschen und seines Lebens mit Gott. Wer für die Sittlichkeit einen andern Beweggrund kennt als die Liebe, weiß von dem Sittlichen nichts. Die Liebe dringt aber ihrem Wesen nach auf die Einheit des Unterschiedenen, will nicht das bloße Einzelsein. Bloße Selbstliebe mit Ausschluß der andern Liebe ist keine Liebe, sondern nur unsittliche Selbstsucht, ist wohl Beweggrund zum Handeln, aber zum widersittlichen. Selbst was in der Thierwelt wie ein bewußtloses Vorbild sittlicher Tugend erscheint, ruht auf der Liebe und ist ein Ausdruck derselben. Es ist kein sittliches Thun irgend einer Art denkbar, was nicht Ausdruck der Liebe wäre.

Der Liebe Schatten aber ist der Haß. Wo Liebe ist, ist auch Haß, obgleich nicht überall, wo Haß ist, auch Liebe ist. Die Gottesliebe haßt das Gottwidrige, und mit dem Ernst der Liebe steigt auch der Ernst des Hasses. An geliebten Menschen empfindet man das Böse am schmerzlichsten, haßt es am eifrigsten; und darauf ruht eben die Macht der entarteten Eifersucht. Wer nicht hassen kann, liebt auch nicht. Es ist ein flaches, auf falscher Empfindsamkeit ruhendes Gerede, daß der Haß an sich etwas Unsittliches sei. Die heilige Schrift theilt diese schwächliche Art nicht; sie schreibt, zum großen Anstoß für die Oberflächlichkeit, ohne weiteres Gott selbst einen eifrigen Haß zu (Ps. 5, 5—7; 11, 5; 45, 8; Spr. 6, 16; Jes. 63, 10; Hebr. 1, 9. u. a.), und fordert sittlichen Haß gegen das Böse von allen Frommen (Ps. 7, 10; Röm. 12, 9; Spr. 8, 7. 13; Ps. 139, 21. 22; vgl. 26, 5; 97, 10; 101, 3.), und in ganz gleicher Weise auch Christus selbst (Luc. 14, 26; Joh. 12, 25). — Wo die Sünde noch keine Wirklichkeit hat, hat auch der Haß keinen wirklichen Gegenstand, kann sich nur auf den Gedanken des Bösen richten, und selbst dieser Gedanke wird erst durch die wirkliche Sünde lebendig. Für den reinen Zustand der Menschheit gilt also allerdings die Liebe ohne wirklichen Haß, ausgenommen, wo ihr ein außermenschliches Böse entgegenträte.

Liebe und Haß werden hier zunächst noch nicht als Tugend oder

Gesinnung betrachtet, sondern als reine Gefühle, erregt durch das Bewußtsein von Einklang oder Widerspruch. Die als Gesetzeserfüllung geforderte Liebe ist mehr als bloßes Gefühl, aber hat dieses zum Grunde und Wesen. Indeß auch die hier in Rede kommende Liebe ist doch nicht bloßes Lustgefühl, nicht bloßes Erregtsein, sondern enthält zugleich die bewegende Kraft zur thätigen Beziehung auf das Geliebte in sich. Alle Liebe hat zum Gegenstand ein Gutes, also in Beziehung auf das Subject ein Gut (§. 51), bekundet das Dasein desselben durch die ihm entgegenkommende, anerkennende Lebenserregung und Lebensbewegung des Subjects, durch dessen Hinneigung zu demselben, um die innere Einheit, den Einklang mit demselben zu bewahren oder zu erhöhen. Da nun alles Dasein für einander geschaffen, zu einem in sich harmonischen Leben bestimmt ist, so ist die Liebe das Grundgefühl alles Lebendigen, das unmittelbare Zeugniß der empfindenden Wesen von dem Gutsein des Seienden, der Wiederklang jenes ersten Zeugnisses des Schöpfers über sein Schöpfungswerk. Darum ist sie auch die innerste Lebenskraft des sittlichen Lebens, dessen Zweck und Wesen ja der Einklang, das Gute ist. Auf das Gute, also Göttliche, hingerichtet, hat die Liebe die Bürgschaft der Ewigkeit, während der gegen alles Nichtgute, also Widergöttliche, gerichtete sittliche Haß kraft seines verneinenden Wesens den Zweck hat, mit seinem Object auch sich selbst aufzuheben. Frieden ist der Liebe wie des Hasses Ziel, ist eine wesentliche Seite des höchsten Gutes selbst.

§. 94.

Wenn die Liebe der Beweggrund zu allem sittlichen Thun, also auch immer dessen Voraussetzung ist, so muß es auch eine vorsittliche Liebe geben, die an sich noch nicht sittlich ist, sondern erst zum Sittlichen führt. In der dem Menschen ursprünglich schon eignenden, obgleich noch nicht entwickelten Gottesebenbildlichkeit ist auch eine ursprüngliche, allem sittlichen Wollen vorausgehende Liebe schon mitgesetzt, eine unmittelbare Liebe des geschaffenen Geistes zu dem ihm sich offenbarenden Schöpfer und zu der ihn umgebenden, des Schöpfers Liebe bekundenden Welt. Diese unmittelbare, noch nicht sittlich errungene Liebe ist aber nicht ein unfrei wirkender, zwingender Trieb, sondern empfängt den Charakter der sittlichen Freiheit durch das zugleich mitgesetzte Bewußtsein der persönlichen Selbständigkeit und der darin liegenden Liebe des Menschen zu sich selbst, also daß der Mensch in dieser zweifachen ursprünglichen Liebe, welche die Mög-

lichkeit des Gegensatzes ebenso wie die des Einklangs bietet, zu einer freien Selbstentscheidung hingewiesen wird.

Ist das Gefühl der Liebe ein unmittelbar erregtes, und als solches die Voraussetzung des sittlichen Thuns, zu welchem es hinführt, so scheint die sittliche Freiheit abgewiesen zu sein. Denn jenes Gefühl ist noch ein unwillkürliches, unfreies; Liebe und Haß wirken aber unmittelbar ein Verlangen und ein Zurückweisen. Andrerseits können wir die Liebe unmöglich aus dem Gebiete des Sittlichen hinausweisen und sie zu einer bloßen Voraussetzung desselben machen; denn in dem christlichen Bewußtsein wenigstens ist der Mensch für seine Liebe und seinen Haß sittlich verantwortlich; die Liebe ist ein Gegenstand des Sollens und wird von Christo als der Inbegriff aller Gesetzeserfüllung gefordert. Das scheint ein unlösbarer Widerspruch.

Zunächst ist jedenfalls anzuerkennen, daß es eine vorsittliche Liebe giebt. Auch das Thier hat Liebe und wird durch sie zur Thätigkeit angeregt; und auch das Kind an der Mutterbrust empfindet und bekundet Liebe. Das ist doch keine mit freiem, bewußtem Willen errungene, noch keine sittliche, sondern eine rein natürliche Liebe, die aber die nothwendige Voraussetzung aller Entwicklung zur Sittlichkeit ist. Auch der ursprüngliche Mensch mußte eine solche Liebe haben, ohne welche eine Leben des göttlichen Ebenbildes gar nicht denkbar ist. In Einklang mit Gott und dem All geschaffen, mußte er auch das Gefühl dieses Einklangs unmittelbar haben, mußte sich wohl fühlen in seinem Dasein und in seiner Paradieseswelt, und in diesem Wohlgefühl auch das, wodurch es in ihm erregt wurde, lieben. Wie dem ersten Menschen der Anblick des Weibes unmittelbar das Bewußtsein und das Gefühl des Einklangs mit sich erweckte, so mußte ihm von allen Seiten das Bild der göttlichen Liebe, der Harmonie des Daseins entgegentreten, und er mußte es fühlen und es lieben; und wenn sich ihm Gott als der liebende Vater offenbarte, so mußte der Mensch auch ihm gegenüber das Gefühl des Einklangs und der Liebe empfinden. Alle diese Liebe aber ist noch eine unmittelbar erweckte, noch nicht durch sittliches Thun frei gesetzte, ist also noch nicht sittliche Liebe, obwohl sie zu sittlichem Thun und darum auch zur sittlichen Gestaltung der Liebe selbst hinleitet. Wäre nun diese erste, vorsittliche Liebe zu Gott und seiner Welt die einzige in dem Menschen wirkliche, so würde allerdings das ihr, also auch dem Willen Gottes entsprechende Thun so unmittelbar und nothwendig aus ihr folgen, daß die Möglichkeit eine entgegengesetzte Selbstentscheidung kaum denkbar wäre, also daß damit zwar nicht die sittliche Freiheit überhaupt, aber doch die Wahlfreiheit thatsächlich und im Wesentlichen aufgehoben wäre. Der Mensch würde

nicht zwischen der Wahl des Guten und des Bösen in freier Selbstbestimmung stehen, sondern würde ganz überwältigend auf die Wahl des Guten durch inneren, in seinem Alleinwalten mächtigen Trieb hingeführt werden. Es wäre damit wohl eine schlechthin sündenreine Entwickelung begreiflich gemacht, um so unbegreiflicher aber wäre die Möglichkeit einer Entscheidung zum Gottwidrigen.

Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn die ebenso natürliche und unmittelbare vorsittliche Selbstliebe mit in Rechnung gezogen wird. Als vorsittliche muß auch diese schon darum betrachtet werden, weil sie der unwillkürliche, naturgemäß nothwendige Ausdruck des individuellen Seelenlebens überhaupt ist, und darum auch bei den Thieren bewußtlos sich vorfindet. Daß sie bei dem Menschen eine bewußte, eine Seite des vernünftigen Selbstbewußtseins ist, das macht sie noch nicht zu einer an sich sittlichen, sondern nur fähig, zur sittlichen gebildet zu werden. Während nun bei dem Thiere die bewußtlose Selbstliebe in nothwendigem Einklang mit der äußeren Natur ist, also nie zu einer bösen werden kann, ist bei dem Menschen die bewußte Selbstliebe kraft der höheren Selbständigkeit des freien Geistes nur in möglichem Einklang mit der Liebe zu Gott und zu der Welt, und soll in wirklichen Einklang mit derselben treten. Die Selbstliebe ist an sich gut, ist durchaus noch nicht Selbstsucht, aber dieses Gutsein besteht nicht in dem von vornherein gesetzten Einklang mit der gegenständlichen Liebe, sondern grade in der Freiheit derselben, diesen Einklang selbst zu setzen. Die Gottesliebe und die Selbstliebe sind beide gleich sehr ursprünglich, stehen auch an sich durchaus nicht mit einander in Widerspruch, aber sind doch von einander unterschieden und von einander beziehungsweise unabhängig. In dieser Unabhängigkeit der beiderseitigen Liebe beruht die Wahlfreiheit des Menschen. Der Mensch hat die sittliche Aufgabe, den Einklang zwischen der Selbstliebe und der Gottesliebe frei zu setzen, nicht dadurch, daß er die eine Liebe aufhebe, nicht dadurch, daß er die Gottesliebe abhängig mache von der Selbstliebe, sondern dadurch, daß er die Selbstliebe abhängig mache von der Gottesliebe, sie der letzteren frei unterordne. Indem das göttliche Gebot an ihn erging, war sich der Mensch sofort auch bewußt, daß ein Unterschied bestehe zwischen seiner Selbstliebe und seiner Gottesliebe, zugleich aber auch, daß er diesen Unterschied nicht zum Gegensatz, sondern zur Übereinstimmung auszubilden habe. Die eine logisch mögliche Mißwahl, daß er die an sich berechtigte Selbstliebe vernichte durch einseitiges Geltendmachen der Gottesliebe, war sachlich unmöglich, weil in der Gottesliebe alles Gute, also auch die rechte Selbstliebe, nothwendig mitgesetzt ist, denn Gott bewahret das von ihm selbst Gewollte; es blieb also nur

die andere Mißwahl möglich und darum sittlich verboten: die Gottesliebe der Selbstliebe zu unterwerfen, statt letztere in der rechten Unterordnung unter jene in ihrer Wahrheit zu bewahren. Wäre dem Menschen nur die Gottesliebe ursprünglich, so wäre eine Erwählung des Gottwidrigen unmöglich gewesen; wäre ihm nur die Selbstliebe ursprünglich, so wäre ihm die Erwählung des Guten, der Unterordnung unter den göttlichen Willen ebenso unmöglich gewesen, und der Mensch, wie dort für das Gute, so hier für das Böse unzurechnungsfähig gewesen, ohne Verdienst und ohne Schuld. Indem aber die Gottesliebe und die Selbstliebe gleich sehr ursprünglich sind, als vorsittlicher Keim des Sittlichen, so ist der Mensch für das Setzen oder Abweisen des Einklangs der beiderseitigen Liebe vollkommen verantwortlich, denn diese Entscheidung war nicht schon ursprünglich mitgesetzt, sondern als sittliche Aufgabe an den freien Willen des Menschen gestellt. Die bloße Gottesliebe hätte den Menschen gut, aber nicht frei gemacht, die bloße Selbstliebe scheinbar frei, aber nicht gut; die beiderseitige Liebe machte ihn wahrhaft frei zur Erwählung des Guten, aber auch möglicherweise zur Erwählung des Bösen, welches nun erst, kraft der ebenfalls vorhandenen ursprünglichen Gottesliebe zu einer Untreue an Gott, zu einer strafbaren Sünde wurde. — Ähnlich ist es mit der sittlichen Bildung des Kindes. Das schon zum Selbstbewußtsein gelangte Kind hat Liebe zu seiner Mutter und eine an sich durchaus berechtigte Liebe zum Spiel; wenn der Wille der Mutter das Kind vom Spiele abruft, wird sich das Kind des Unterschieds der beiderseitigen Liebe bewußt; es weiß auch, daß es die Liebe zum Spiel vorziehen, den Willen der Mutter unbeachtet lassen kann. Es muß mit sittlich freier Wahl die Entscheidung treffen, die eine Liebe der andern unterordnen; wählt es den Gehorsam, so fühlt es in dieser seiner Wahl sich erst wahrhaft frei. Wäre kein Unterschied der beiderseitigen Liebe gewesen, so hätte das Kind keine Wahl gehabt, es wäre ebenso unfrei und ohne das Bewußtsein des Guten und ohne Anspruch auf Lob seiner Mutter nachgegangen, wie es im andern Falle unfrei, ohne Bewußtsein eines Bösen und ohne Recht eines Tadels dem Spiele nachgegangen wäre. Erst solche Fälle der Wahl, der sittlichen Selbstentscheidung, bringen des Kindes Sittlichkeit zur Entwickelung und Reife.

Es wäre sehr verkehrt, die Selbstliebe als an sich böse und als natürlichen Keim des Bösen zu betrachten; sie gewährt nur, nicht an sich, sondern in ihrem rechtmäßigen Unterschiede von der Gottesliebe, die Möglichkeit des Bösen, aber ganz ebenso auch die Möglichkeit des sittlich Guten überhaupt. Erst in der mit Bewußtsein vollzogenen freien Unterordnung der Selbstliebe unter die Gottesliebe wird diese wie jene

zu einer sittlichen. Von einem Müssen der Entscheidung nach der einen wie nach der andern Seite kann da keine Rede sein, sondern nur von einem Sollen und Nichtsollen.

Wenn nun die erste Selbstentscheidung des Menschen selbst eine sittliche That ist, und jedes sittliche Thun doch einen Beweggrund haben muß: welches ist dann der Beweggrund für diese erste Selbstentscheidung zum Guten oder zum Bösen, zum Herrschenlassen der Gottesliebe oder der Selbstliebe? Es scheint da die Schwierigkeit durch das Bisherige nur um eine Stufe weiter rückwärts geschoben, aber nicht aufgehoben zu sein. Wäre der Mensch in diese Doppelliebe ohne vernünftiges Bewußtsein von Gottes Willen gestellt, so könnte die Antwort nur entweder auf eine äußerlich zufällige, oder auf eine nothwendige, nicht aber auf eine freie Entscheidung lauten. Soll von einer freien Wahl überhaupt die Rede sein, so kann kein zwingender Beweggrund für dieselbe angenommen werden. Kraft seiner Vernünftigkeit sollte der Mensch die Gottesliebe als herrschenden Beweggrund walten lassen; kraft der göttlichen Willensoffenbarung war dieser Beweggrund sogar der an sich stärkere; daraus folgt aber nicht, daß der entgegengesetzte dadurch ohnmächtig wurde. Wenn der Mensch sich unvernünftig und unsittlich entschied, so liegt darin allerdings etwas, was jedem vernünftigen Begründen unzugänglich ist, eben weil es an sich unvernünftig war, aber das Geheimniß der freien Willensentscheidung durch zwingende Beweggründe begreiflich machen wollen, heißt das Wesen der Freiheit und darum das Sittliche von vornherein aufheben.

§. 95.

Die ursprüngliche Liebe des Menschen zu Gott und seinen Werken wird erst sittlich, wenn sie durch den sich selbst liebenden Geist mit Bewußtsein und freier Anerkennung bewahret, und wenn die Gottesliebe als das die Selbstliebe Bestimmende gesetzt wird, wenn also die beiderseitige Liebe zu einem Streben der Selbstliebe wird, sich in Einklang mit aller Liebe durch freie Unterordnung unter die Gottesliebe zu setzen. Die Liebe als sittliche, mit Bewußtsein nach ihrem Gegenstand strebende, wird Gesinnung. Für alles weitere sittliche Leben ist also die sittliche Gesinnung die nothwendige Voraussetzung; und sie ist dies in ihrer Doppelgestalt als die bejahende Gesinnung der Liebe, und, in Beziehung auf das Böse, als die verneinende Gesinnung des Hasses. Nur als Gesinnung, nicht als vorsittliche natürliche Liebe ist dieselbe ein Gegenstand des göttlichen

Gesetzes, eine sittliche Forderung, während jene vorsittliche Liebe zu dem in der Schöpfung selbst gesetzten Guten gehört. Als sittlicher Beweggrund ist also die Liebe auch der **Grund** des Sittlichen im vollsten Sinne, der lebenskräftige Keim alles andern sittlichen Thuns.

Dadurch, daß die Liebe zur sittlichen Pflicht wird, hört sie nicht auf sittlicher Beweggrund zu sein. Der zu sittlichem Bewußtsein erwachte Mensch soll gar keinen andern Beweggrund seines sittlichen Thuns haben als einen sittlich selbst gesetzten, nicht eine bloß natürliche, vorsittliche Liebe, sondern die Liebe als Gesinnung. Manche leugnen, daß die Liebe überhaupt ein Gegenstand des göttlichen Gesetzes sei, weil man eben die Liebe für ein bloßes, unfreiwilliges Gefühl hält. Auch Rothe (III, §. 940) behauptet, Liebe lasse sich nicht gebieten, sondern nur das **Liebenlernen**. Diese Unterscheidung ist fast allzufein; läßt sich das Lernen gebieten, und hat das Lernen ein nothwendiges Ergebniß, so wird doch mit dem Lernen auch das Ergebniß desselben geboten. Richtig ist es freilich, daß der sündliche Mensch erst den Weg suchen muß, auf dem er zu der rechten Liebe gelangt. Die Auffassung: der Mensch sei auch an sich, abgesehen von der sündlichen Entartung, nicht Herr über sein Herz, er könne nicht für seine Neigungen, für seine Liebe oder seinen Widerwillen, hebt die sittliche Zurechnungsfähigkeit des Menschen gradezu auf. Wenn der Mensch nicht seine Liebe und seinen Haß beherrschen und die sittliche Liebe erringen kann, sondern von blinden Neigungen sich beherrschen lassen muß, so ist er nicht mehr ein sittliches Wesen, sondern ein Thier, nur von sehr gefährlicher Art. Wenn Ehen nur aus „unüberwindlicher“ Neigung geschlossen oder „aus unüberwindlicher Abneigung“ getrennt werden, so gehört beides nicht mehr in das Gebiet des Sittlichen. Die christliche Sittlichkeit fordert freilich nicht, daß Ehen mit „unüberwindlicher Abneigung“ bestehen bleiben sollen, sie leugnet vielmehr grundsätzlich, daß eine solche Unüberwindlichkeit zuzugeben sei, indem sie den Menschen für seine Liebe und seinen Haß sittlich verantwortlich macht. Das wäre nicht bloß eine grausame, sondern eine sinnlose Sittenlehre, welche einerseits zugäbe, daß wir unserer Liebe oder Abneigung durchaus nicht Herr seien, daß sich Liebe durchaus nicht als Pflicht gebieten lasse, und andrerseits forderte, daß der Mensch doch durchaus nicht nach seiner Liebe oder Abneigung, sondern nach der davon ganz unabhängigen Forderung des sittlichen Gesetzes **handeln** solle; wer nicht Liebe hat, kann ohne Heuchelei nicht Liebe üben; daß er aber jene nicht hat, ist seine Schuld. Die christliche Moral fordert nicht, Liebe in That zu bekunden, wo keine Liebe **ist**, denn sie kann keine Lüge fordern; sie fordert Liebe zu **haben** gegen Jedermann,

und darum auch Liebe zu üben. Die heilige Schrift bekundet unzweideutig, daß der Beweggrund alles sittlichen Thuns, die Liebe, auch eine durch das sittliche Gesetz gebotene Pflicht sei; Jac. 2, 8 heißt das Gesetz: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt. 22, 39; Marc. 12, 31), ein „königliches Gesetz“ d. h. das alle andern beherrschende. (Vgl. Gal. 5, 14; Col. 3, 14; 1 Tim. 1, 5; 1 Joh. 3, 11 ff.; 4, 7 ff.).

§. 96.

Da die Sittlichkeit die freie Erfüllung des göttlichen Willens ist, so ist die sittliche Liebe zunächst immer Liebe zu Gott, und die Liebe zu dem Geschaffenen ist nur dadurch sittlich, daß sie auf die Gottesliebe sich gründet, das Geschaffene als Gottes Werk betrachtet, in demselben Gott liebt. Das Gottesbewußtsein, zur sittlichen Gottesliebe erhoben, ist die Frömmigkeit (εὐσεβεια). Alle Sittlichkeit ruht also auf der Frömmigkeit. Jede unfromme Liebe ist unsittlich, also auch jede Liebe zum Geschöpf als solchem, für sich erfaßt, ohne Verbindung und Durchbringung mit der Gottesliebe. Alle sittliche Gottesliebe aber ruht auf dem Bewußtsein der Liebe Gottes zu uns; Liebe wird nur durch Liebe erzeugt; alle sittliche Liebe ist ihrem Wesen nach Gegenliebe, und auch ein nicht liebendes Geschöpf kann nur insofern geliebt werden, als uns Gottes Liebe daraus entgegenblickt; und darum eben sucht zwar die sittliche Liebe zu den Menschen deren Gegenliebe, aber bedarf ihrer nicht.

Wie das vernünftige Denken die Einheit seiner Gedankenwelt nur in der Idee Gottes findet, so findet auch die sittliche Liebe nur in der Gottesliebe ihre Ruhe und ihre Einheit; sie will nicht den Schein, sondern die Wahrheit; ihre Wahrheit aber haben alle Dinge nur in ihrer Beziehung auf Gott. Wie diejenige Liebe höher, wahrer und mächtiger ist, die in dem Menschen nicht bloß das Sinnliche, sondern die Seele liebt, so ist noch höher und wahrer und mächtiger die, welche in dem Menschen nicht bloß das Geschöpf, sondern auch Gottes Bild und darin Gott selbst liebt. Die Liebe ist um so gediegener, je höher ihr Gegenstand ist; wer Gottes Spur sieht in den Geschöpfen, und Gott in ihnen liebt, der allein liebt mit der ganzen Macht der Liebe. Die rechte Liebe zur Creatur ruht auf dem Bewußtsein: „die Erde ist des Herrn und alles, was darinnen ist“ (1 Cor. 10, 26); das setzt das Geschöpf nicht für die Liebe herab, sondern erhöhet seinen Werth und die Liebe. So stellt auch Christus das Gebot der Gottesliebe als „das erste und vornehmste“ hin; — „das andere

aber ist dem gleich," d. h. es ist darin schon mit gegeben, aber fällt doch nicht schlechthin mit ihm zusammen, ist der Wiederstrahl der Gottesliebe an dem Nächsten; die Nächstenliebe ist irrig, wenn sie nicht in der Gottesliebe ruht. Darum sagt auch Christus: „Wer Vater oder Mutter mehr liebet als mich, der ist mein nicht werth" (Mt. 10, 37). Das klingt dem natürlichen Menschen hart und schroff; aber auf christlichem, ja auf religiösem Standpunkt überhaupt ist kein anderer Gedanke möglich als der, daß eine Liebe zur Creatur ohne die höhere Gottesliebe, oder diese zurückdrängend, sündlich sei. Durch diese Beziehung aller Liebe zur Gottesliebe wird sie auch vor beschränkter Einseitigkeit bewahrt, richtet sich nicht in zufälliger Willkür auf Einzelnes, sondern ist eine alles Geschaffene umfassende, obgleich verschiedene Stufen solcher Liebe kraft der verschiedenen Eigenthümlichkeit des Objectes und des Subjectes möglich sind.

Dies wahre Verhältniß der Liebe zum Geschöpf und der Liebe zu Gott zu einander tritt noch schärfer hervor, wenn wir das Verhältniß der menschlichen Liebe zur göttlichen ins Auge fassen. Wie das menschliche Denken nur ein Nachdenken des göttlichen Gedankens ist, so ist auch das menschliche Lieben nur ein Nachlieben des göttlichen Liebens. Alles Wahre und Gute in dem Abbilde wird entzündet durch das Wahre und Gute des Urbildes. Der Mensch könnte Gott nicht lieben, könnte also gar nicht sittlich lieben, wenn er nicht geliebt wäre von Gott. Gottes Liebe ist eine Liebe der Gnade; des Menschen Liebe ist eine Liebe des Dankes, ist des Kindes Gegenliebe. Die Liebe kann nichts anderes lieben als die Liebe, (Ps. 103, 1 ff.; Col. 3, 17; 1 Thess. 5, 18; 1 Joh. 4, 11. 19). Darum ist kein Schmerz so groß, als wo die Liebe unerwiedert bleibt. Aber dem frommen Gemüth bleibt sie nicht unerwiedert. Es findet die Liebe, die es suchet; „Was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr *mir* gethan," spricht Christus; und wo sich dem Liebenden des Menschen Herz kalt verschließet, da tritt ihm seines Gottes Liebe entgegen.

§. 97.

Während die Liebe zu dem Geschaffenen entweder nur eine Liebe zu dem Geringeren, oder zu dem Gleichen oder zu dem nur beziehungsweise Höheren ist, also jedenfalls immer mit dem Bewußtsein der selbständigen Macht und eines besonderen, eigenen Rechtes ihm gegenübertritt, ist die Liebe zu Gott als zu einem schlechthin über alles Menschliche Erhabenen immer verbunden mit dem Bewußtsein der eigenen Unmacht gegenüber der unendlichen heiligen Macht des Geliebten, ist also eine Liebe der *Furcht*. Die Gottesliebe ist wesentlich *Gottesfurcht*;

aber es giebt auch keine sittliche Furcht Gottes ohne Gottesliebe. Die bloße, reine Furcht ist kein sittlicher Beweggrund, weil dieses nur die Liebe ist; nur eine Hemmung tieferen Versinkens kann sie sein im Zustande der Sündhaftigkeit, nicht aber eine Macht, sich über denselben emporzuringen.

In jeder Liebe zu einem Geschaffenen ist mein sittliches Thun ein das Sein und Leben desselben ergänzendes und förderndes; ich leiste ihm in meiner Liebe einen wirklichen Dienst, erwerbe mir Anspruch auf dankbare Gegenliebe. Gottes Sein und Leben kann durch mein Lieben nicht ergänzt und erhöht werden; ich kann ihm einen wirklichen Dienst nicht leisten, wofür mir Gott zu Dank verpflichtet wäre (Hiob, 41, 2. Röm. 11, 35). Die Gottesliebe besteht nur mit dem Bewußtsein, daß ich alles von Gott empfange, Gott nichts von mir empfängt, daß all mein Sein und Leben schlechthin in Gottes Macht steht. Solches Bewußtsein schließt das Gefühl der Furcht nothwendig ein, nicht der Furcht vor der bloßen, ohne Rücksicht auf sittliches Thun wirkenden Macht, sondern vor dem allem Unheiligen entgegentretenden gerechten Gott; und in diesem Sinne macht selbst Christus die Hinweisung auf Gottes Strafgericht zu einem Beweggrunde für das Sittliche (Mt. 5, 22. 25 ff.; 25, 45. 46). Die Furcht vor Gott ohne Liebe ist zwar keineswegs unvernünftig, ist vielmehr grade darum, weil die Liebe fehlt, die rechtmäßige Bekundung des Widerspruchs zwischen dem eigenen unheiligen Sein und dem heiligen Gott, aber sie ist kein *sittlicher* Beweggrund. Sie setzt den Zwiespalt voraus, den das Sittliche grade verneint; sie kann ihn auch nicht aufheben, weil nur die Liebe einiget. Daß trotzdem solche Knechtesfurcht für den Zustand der Sündhaftigkeit von sittlicher Bedeutung ist, indem sie, zwar keine Sittlichkeit wirkend, doch ein strafendes Zuchtmittel gegen die sündliche Selbstliebe ist, werden wir später sehen. Für den vorsündlichen Zustand hat die bloße Furcht weder Möglichkeit noch Sinn; denn die bloße Furcht ist ihrem Wesen nach *Haß*, nämlich gegen das Mächtigere, mit dem wir nicht durch Liebe verbunden sind.

Dennoch aber ist bloße Liebe ohne alle Furcht Gott gegenüber eine Unwahrheit, denn das wäre nur die Liebe der Vertraulichkeit wie zu seines Gleichen. Der seiner sittlichen Freiheit sich bewußte Mensch muß sich auch in jedem Augenblick, wo er von seiner Freiheit Gebrauch macht, bewußt sein, daß Gott ihrem Mißbrauch als heilige Macht entgegentritt. Das Gefühl, welches aus solchem Bewußtsein entspringt, ist nicht im Widerspruch mit der Liebe, aber ist auch nicht die Liebe selbst, ist wahrhafte, sittliche Furcht. Darum ist solche sittliche *Scheu* vor Gott, die wahre

Ehrfurcht vor Gott aller Weisheit Anfang und aller Sittlichkeit Bedingung (Spr. 1, 7; 8, 13; 9, 10; 15, 33; Ps. 111, 10; Hiob, 28, 28; 2 Cor. 7, 1). Nur „die den Herrn fürchten, hoffen auf den Herrn", (Ps. 115, 11); denn nur der heilige Gott giebt Bürgschaft für seine Liebe und Wahrhaftigkeit; Gott nicht fürchten heißt gottlos sein (Spr. 1, 29; Röm. 3, 18), und Frömmigkeit ist eins mit Gottesfurcht (φοβος θεου), (Apost. 9, 31; Eph. 5, 21; 2 Cor. 7, 1). Nicht auf diese fromme Scheu vor dem heiligen Gott, sondern auf jene bloße, knechtische, das Wesen des Hasses tragende Furcht bezieht es sich, wenn Johannes sagt: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus; denn die Furcht hat Pein (κολασιν ἐχει, ist ein Gefühl des Zwiespalts mit Gott, der Unseligkeit); wer sich aber fürchtet, ist nicht vollkommen in der Liebe" (1 Joh. 4, 18). Wahre Gottesfurcht ist eng geeinigt mit der Gottesliebe (5 Mos. 10, 12).

§. 98.

Wo die Gottesliebe wahre Gottesfurcht ist, da ist sie auch festes Gottvertrauen. Vertrauen ist die Kehrseite der Furcht. Menschenfurcht hat kein Vertrauen; Gottesfurcht ist an sich auch Gottvertrauen. In Beziehung auf alles Böse fürchte ich Gott, der es und mich zu Schanden macht; in Beziehung auf alles Gute vertraue ich Gott, der mich nicht zu Schanden werden läßt, sondern der das in Seinem Namen Begonnene herrlich hinausführt. Die gottesfürchtige Liebe ist für ihr sittliches Thun voll Zuversicht; Gott fürchtend, fürchtet sie keine widergöttliche Macht. Ihres Sieges gewiß, und dessen, daß sie in Gott und für Gott, also Göttliches und Ewiges wirket, ist sie Begeisterung, der höchste und wahrste sittliche Beweggrund, und die allein zureichende Macht da, wo es sich um ein sittliches Thun für allgemeine, über die zeitlichen Zwecke des Einzelwesens hinausgehende Zwecke handelt, wo das zeitliche Glück des Menschen einem sittlichen Gedanken aufgeopfert werden muß, was freilich nur denkbar ist, wo die Sünde in der Menschheit waltet.

Das Gottvertrauen ist Glaube, Liebe und Hoffnung zugleich, zunächst aber nicht das durch sittliches Selbstbilden errungene Ergebniß, sondern der dem sittlichen Leben selbst vorangehende Keim jenes dreifaltigen Lebens. Wie des Kindes aufkeimendes Bewußtsein sich unmittelbar in einem noch dunkeln Vertrauen zur Mutter äußert, so auch des Menschen erste Lebensbeziehung zu Gott. Der Mensch kommt nicht erst aus dem Glau-

ben und aus der Liebe zum Vertrauen, sondern jene sind an sich schon und nothwendig Vertrauen, und dieses also eine nothwendige Voraussetzung alles sittlichen Lebens. Vertrauen bezieht sich auf den Gedanken des Zweckes; das bloße Verlangen nach einem Ziele ist noch kein zureichender Beweggrund zum sittlichen Ringen darnach; es kann auch ein hoffnungsloses, und darum thatloses sein; der kleingläubige Petrus versinkt in die Wellen; nur das feste Vertrauen stärket den Muth, wecket die Kraft (Ps. 18, 31 ff.; 27, 14; 34, 9; 37, 3 ff.; 62, 6 ff.; 84, 13; Spr. 16, 20 und oft).

Es giebt keine Begeisterung für das Böse; höchstens eine satanische Lust am Bösen, aber diese Lust hat Furcht und Ingrimm, nicht Begeisterung. Der Mensch kann sich irren über das, was gut oder was böse sei, und kann darum auch für einen thörichten Gedanken sich begeistern, aber nur darum, weil er ihn für etwas Gutes und Herrliches hält. Auch das bloß Individuelle und Zeitliche kann nicht begeistern; sondern nur das Ideale, was als schlechthin giltige, als ewige Wahrheit, also als von göttlicher Bedeutung erfaßt wird, das, von dessen Siege und bleibendem Bestehen der Mensch volle Zuversicht hat. Für etwas bloß Individuelles und für etwas bloß Nützliches kann ich mich wohl interessiren, selbst leidenschaftlich, aber nicht begeistern. Zweifellos ist nur das schlechthin Gute, Göttliche. Der Zweifel ist der Tod aller Begeisterung; ohne Glauben ist es unmöglich, für das Göttliche sittlich einzutreten. Ohne Begeisterung giebt es nur ein klug berechnetes Wirken für zeitliche Zwecke, kein Wirken für das Göttliche und Ewige; darum, was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde, weil es außersittlich ist, der Mensch aber in jedem Augenblick sittlich sein soll.

§. 99.

Ist die Liebe aus dem Bewußtsein eines Einklanges des Subjectes mit seinem Gegenstand hervorgegangen, und ist das Gefühl eines solchen Einklangs das Gefühl der Lust, der Glückseligkeit, so ist alle Liebe an und für sich auch das Gefühl der Glückseligkeit, und ihr Streben nothwendig auch ein Streben nach dieser. Aber da die Liebe nicht das Ihre sucht, sondern ihr Wohl nur in dem des Geliebten findet, so ist dieses sittliche Glückseligkeitsstreben durchaus kein selbstsüchtiges, engherziges. Wie die bloße Selbstliebe unsittlich ist, so ist das ihr entsprechende Glückseligkeitsstreben ebenso unsittlich wie thöricht, thöricht, weil alle Glückseligkeit in dem Gefühl des Einklangs mit dem übrigen Dasein beruht. Das Streben nach Glückseligkeit, welches auf der sittlichen Liebe ruht, ist also ein rechtmäßi-

ger Beweggrund zum sittlichen Thun, aber nur insofern es eins ist mit der rechten Liebe, und nicht als etwas von ihr verschiedenes auftritt, nicht als erste, grundlegende Macht, sondern als abgeleitete, wird aber zu einem unsittlichen Beweggrund, insofern es ein Ausdruck der bloßen Selbstliebe ist (Eudämonismus).

Die Frage nach der Sittlichkeit des Glückseligkeitsstrebens als sittlichen Beweggrundes läßt sich also nicht ohne genauere Bestimmung beantworten. Die eigentliche eudämonistische Auffassung, die der Epikuräer, ist allerdings unsittlich, weil sie schlechthin auf der bloßen Selbstliebe ruht. Die heidnische Sittenlehre wußte diesem selbstsüchtigen Glückseligkeitsprincip nichts anderes entgegenzusetzen als das starre, kalte Pflichtprincip, daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt werden müsse. Wenn da theoretisch das Einzelsubject einem abstracten Gedanken untergeordnet wurde, so war es bei der inneren Unwahrheit der Sache nicht anders möglich, als daß auch bei dem strengsten Stoicismus zuletzt doch wieder bloß das stolze Selbstgefühl der Einzelpersönlichkeit das eigentlich Bewegende war. Der Gedanke der Liebe als des eigentlichen sittlichen Beweggrundes fehlte der heidnischen Sittenlehre ganz, ist ein eigenthümlich christlicher. Der christliche Gedanke der Liebe versöhnt die rechtmäßige Selbstliebe mit der Unterwerfung unter das sittliche Gesetz, das Glückseligkeitsprincip mit dem objectiven Pflichtprincip. Gott liebend liebt der Mensch auch sich als Gottes Kind, und seine Pflicht erfüllend verwirklicht er auch seine Glückseligkeit. Die Liebe zu Gott und seinen Geschöpfen ist einerseits an sich schon Glückseligkeitsgefühl, und andrerseits Beweggrund zum sittlichen Thun. Der auch in neuerer Zeit, besonders auch durch die Kantische Schule so lebhaft geführte Streit über das Glückseligkeitsprincip erhält in der christlichen Auffassung erst seine rechte Lösung, indem sie in dem rechten Streben nach Glückseligkeit ebenso einen durchaus sittlichen Beweggrund anerkennt, wie sie dasselbe verklärt durch die Liebe, in welcher sie es allein begründet. Es ist also eine sehr einseitige Beschränktheit, wenn man von rationalistischer Seite der alttestamentlichen Sittenlehre Eudämonismus vorwirft. Allerdings erkennt das alte Test. das Streben nach Glückseligkeit als einen wahren Beweggrund der Gesetzeserfüllung an: „Auf daß es dir wohl gehe, und du lange lebest auf Erden“ (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 4, 40; 5, 16; 29, 33; Ps. 37, 37; 122, 6 u. oft); dies, die Formel: „Wohl dem, welcher u. s. w.“ (Ps. 1, 1; 2, 12; 34, 9; 40, 5 und sehr oft), und Ähnliches ist eine sehr gewöhnliche Ermunterung zum sittlichen Gehorsam; aber auch Christus selbst und die Apostel führen ausdrücklich solchen Beweggrund an: „Thue dies, so wirst du leben;“ (Luc. 10, 28;

vgl. Mt. 19, 16. 17. 28. 29; 6, 19. 20; Mc. 10, 21; Luc. 12, 33; Joh. 3, 36; Eph. 6, 3; Röm. 2, 7; 1 Tim. 2, 2; 6, 19); die „Krone" des Lebens wird der Treue als Lohn verheißen (1 Cor. 9, 25; 2 Tim. 4, 8; 1 Petr. 5, 4; Jac. 1, 12; Off. 2, 10); aber weder das alte noch das neue Testament lösen dieses Streben nach Glückseligkeit von der Liebe zu Gott und dem Nächsten, in welcher sie beide vielmehr den wahren Beweggrund des sittlichen Strebens finden. Es ist da eben kein innerer Gegensatz zwischen der Liebe und dem Streben nach Glückseligkeit, sondern das letztere ist in jener unmittelbar schon mit gegeben und von derselben gar nicht zu trennen. Das Christenthum kennt gar keine andere Seligkeit als die Liebe zu Gott in dem Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein.

§. 100.

Jedes sittliche Thun hat nothwendig ein bleibendes Ergebniß im Menschen selbst, macht das Sittliche zu seinem Besitz und Eigenthum, bildet immer mehr seinen sittlichen Charakter, bewirkt also eine Neigung und eine Fertigkeit zum sittlichen Handeln. Dieser sittliche Besitz als Resultat des sittlichen Thuns, die Tugend, wird als wirksame Kraft selbst wieder zu einem Beweggrund des sittlichen Thuns, also daß der Mensch durch sein sittliches Thun auch die bewegende Kraft desselben immer mehr verstärkt.

Von dieser Fertigkeit zum sittlichen Thun werden wir später sprechen; es ist hier nur darauf hinzuweisen, daß durch das sittliche Thun selbst die ursprünglich noch unbestimmte Wahlfreiheit eine Bestimmtheit erhält, das sittlich Gute nun selbst als solche in sich aufnimmt, und in der so auftretenden Neigung zum Guten einen verstärkten Beweggrund zum Sittlichen erhält. Das Sittliche entwickelt sich selbst zu einer immer größeren Kraft, erneuert im organischen Kreislauf des Lebens sich fort und fort in gesteigertem Maß. Das Gute wird dem sittlichen Menschen gewissermaßen zur zweiten Natur, welche aus sich heraus mit eigener Kraft wirkt; es ist ihm nicht mehr ein bloß Gegenständliches, auch nicht mehr bloß als natürliche Anlage an ihm, sondern als lebendiger Besitz und darum als wirkende Kraft in ihm.

Fünfter Abschnitt.

Das sittliche Thun.

Das sittliche, aus der Liebe folgende Thun läßt sich nach zwei Gesichtspunkten betrachten: einmal an sich, nach den innern Unterschieden desselben, also das sittliche Thun als solches, — und dann in Beziehung auf die verschiedenen sittlichen Objecte, nach deren Unterschieden sich auch das sittliche Thun selbst verschieden gestaltet.

Erste Abtheilung.

Das sittliche Thun an sich, nach seinen innern Unterschieden.

§. 101.

Indem das sittliche Thun immer eine Übereinstimmung zwischen dem sittlichen Subject und dem sittlichen Object bewirken will, bezieht es sich theils auf jenes als seinen Ausgangspunkt, theils auf dieses als den Zielpunkt der sittlichen Lebensbewegung. Diese Übereinstimmung kann also auf eine doppelte Weise gewirkt werden, indem entweder das Object für das Subject, oder dieses für jenes wird, also entweder durch Aneignen oder durch Bilden. Da aber jedes Sein, insofern es ein gutes ist, ein Recht an und für sich hat, so hat es ein solches Recht auch dem sittlich thätigen Subject gegenüber, also daß weder das Aneignen noch das Bilden ein unbeschränktes ist, sondern dieses Recht anerkennen muß. Beide Weisen des sittlichen Thuns haben also ein drittes sittliches Verhalten zur nothwendigen Schranke, ein Verhalten, durch welches das sittliche Object in seinem Rechte bewahret und bewahrheitet wird, — das sittliche Schonen.

Diese dritte Weise des sittlichen Verhaltens, welches, als eine Willensthätigkeit, jedenfalls auch eine sittliche ist, wird in der Sittenlehre meist außer Acht gelassen oder doch sehr bei Seite geschoben, auch bei Schleiermacher und Rothe. Und doch ist es ein Gebiet von überaus wichtigen

Pflichten, die nur durch gesuchte Künstelei in andere Gebiete untergebracht werden, während sie doch weder ein Aneignen noch ein Bilden sind. Wenn ich den Fuß zurückhalte, um eine über den Weg laufende Ameise nicht muthwillig zu zertreten, so ist das freilich eine sittliche Selbstbeschränkung, aber man kann dies nicht füglich unter das sittliche Bilden stellen, da das Ziel dieses Thuns jedenfalls das zu schonende Thier, nicht aber das Subject ist. Jedes sittliche Thun ohne Ausnahme ist auch ein sittliches Selbstbilden, ohne daß darum dieses Bilden immer als der eigentliche Zweck aufträte. Ohne die rechte Beachtung der Pflicht des sittlichen Schonens würde das Aneignen und Bilden zur Despotie werden. Aber der sittliche Beweggrund alles Thuns, die Liebe, schließt ihrem ganzen Wesen nach das bewahrende Schonen schon in sich; der Mensch kann kein Dasein lieben, welches er nicht in der geliebten Eigenthümlichkeit seines Wesens zu bewahren suchte. — Da das schonende Verhalten das nächstliegende, mehr ein zurückhaltendes als ein positives Thun ist, so ist es am geeignetsten, dasselbe zuerst zu behandeln.

I. Das sittliche Schonen.

§. 102.

Das sittliche Schonen ist eine Selbstbeschränkung der individuellen Thätigkeit um des *Rechtes des Objectes* willen. Das Object wird von dem sittlichen Subject weder angeeignet, noch gebildet, sondern in dem ihm eigenthümliche Sein und Wesen *belassen*. — Die Pflicht des Schonens ruht auf dem Rechte jedes natürlichen oder geistigen und geschichtlichen Daseins an sein Bestehen und an seine Eigenthümlichkeit, insofern jenes und diese *gut* sind, also auf der *Liebe* zu dem Gegenstand als einem guten, folglich in seinem letzten Grunde auf der *frommen* Weltanschauung, auf der Gottesliebe. Das Daseiende wird darum geschont, weil es das Abbild des Ewigen in sich trägt, Ausdruck des Willens Gottes ist; und das Schonen ist daher auch nur insofern sittlich, als es sich auf das Gute und Göttliche in dem Dasein bezieht, nicht aber auf das, was seinem widergöttlichen Wesen nach ein Gegenstand des sittlichen *Hasses* sein soll.

Ein unterschiedsloses Schonen wäre eben nur eine geistig-sittliche Trägheit oder vollständige Gleichgiltigkeit, also unsittlich. Das Widergöttliche als solches schonen ist Versündigung gegen Gott, ist das Verleugnen der sittlichen Liebe. Allerdings hat auch das böse Dasein, insofern es noch

irgend ein Gutes hat, Anspruch auf Schonung, aber eben auch nur nach dieser Seite hin. Um dieses Guten willen duldet die Liebe alles, auch das Unrecht (1 Cor. 13, 4 ff.), nicht um das Sündliche schonend zu bewahren, sondern um es durch Schonung des noch vorhandenen Guten, welches eben der Gegenstand der sittlichen Liebe ist, zu überwinden. Gott selbst schonte nicht bloß in Barmherzigkeit sein sündigendes Volk (Esra, 9, 13; Jes. 42, 3; 63, 9; Hesek. 20, 17; 36, 21), sondern auch die Heiden, um sie zum Heil zu führen (Jonas, 4, 2. 11; Apost. 17, 30), und wollte selbst Sodoms schonen, wenn noch irgend einiges Gerechte bei ihm zu finden wäre. Das sittliche Schonen ist immer ein frommes, insofern es alle Dinge in Gott, und Gott in allen Dingen sieht, und um dieses Zusammenhangs des endlichen Seins mit Gott willen Liebe gegen dasselbe übt und es schont.

Dieses Anrecht auf Schonung, welchem die Pflicht auf Seiten des Subjects entspricht, ist bei allem Endlichen allerdings kein unbegränztes und unbedingtes, und ist bei den Naturdingen natürlich beschränkter als bei den persönlichen Wesen, wird aber nie auf nichts zurückgebracht. Die Natur ist allerdings zur Dienstbarkeit unter die Herrschaft des vernünftigen Geistes bestimmt, und so weit diese ihre Bestimmung reicht, so weit hat auch der Mensch das Recht, über die bloß schonende Zurückhaltung hinauszugehen, und handelnd in das Dasein der Natur einzugreifen, theils bildend, theils aneignend. Wo das Recht des persönlichen Geistes nicht anerkannt ist, dagegen Gott wesentlich als Natursein erfaßt wird, da bekundet sich die fromme Sittlichkeit in einem weitgreifenden Schonen alles Natürlichen weit über das Maß des uns Gebotenen hinaus. So ist es bei den Brahmanen und Buddhisten; und besonders bei den ersteren entspricht diese überzärtliche Schonung der Naturdinge einer grausamen Schonungslosigkeit gegen sich selbst.

§. 103.

Je höher die Vollkommenheit eines Objectes ist, um so höher ist auch sein Recht an sittliche Schonung; je geringer dieselbe ist, um so mehr fällt es in das Gebiet des Aneignens und des Bildens. Das höchste Object sittlichen Schonens unter den geschaffenen Dingen ist der Mensch und was durch ihn und für ihn ist, vor allem seine sittliche Persönlichkeit selbst, also auch seine persönliche, sittliche Ehre. Gott selbst an sich, seinem Wesen nach, kann zwar nicht Gegenstand des sittlichen Schonens im eigentlichen Sinne sein, weil Gott und sein Recht schlechthin unantastbar ist, wohl aber ist er es in seinen zeit-

lichen Offenbarungsformen; und in allem, was auf Gott in besonderer Weise hinweist.

Beruht die Pflicht des sittlichen Schonens auf dem Rechte der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Wesens, so steigt jene Pflicht wie dieses Recht mit der Stufe der eigenthümlichen Vollkommenheit. Was schlechthin vollkommen ist, trägt den Charakter der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, und kann also zwar ideell angeeignet, aber in keinerlei Beziehung gebildet oder verändert werden. Bei der Erziehung tritt die gebietende Einwirkung auf das Kind in dem Maße zurück, als die sittliche Mündigkeit desselben reift. Todter Stoff hat keinen Anspruch auf Schonung. Wenn der fromme Brahmane keine Erdscholle ohne Grund zerbrechen darf, so betrachtet er eben auch sie als den heiligen Leib Brahma's. Die Pflanze fordert schon höhere Schonung, und um so mehr, je edler sie ist, besonders in je nähere Beziehung sie zu dem Menschen getreten ist. Fruchtbäume und andere Nahrungspflanzen zwecklos beschädigen, gilt auch bei rohen Völkern für sündlich. Je mehr ein Dasein in das Gebiet des menschlichen Geisteslebens tritt, je mehr es das Gepräge des Geistes, gewissermaßen der erweiterten Leiblichkeit des Menschen trägt, um so höher ist sein Anrecht auf Schonung. So vor allem der menschliche Leib selbst als Träger des Geistes, als „Tempel des heil. Geistes"; dann diejenigen Naturdinge, welche in Beziehung auf geistiges Leben stehen, Erinnerungsdenkzeichen an uns wichtige Ereignisse und an geistiges Leben überhaupt sind, alles, was durch den menschlichen Geist erst wirklich geworden ist, und in so höherem Maße, als es das Gepräge des Geistes trägt, also besonders alle Werke des Fleißes und der Kunst. Das höchste Recht an Schonung aber hat der persönliche Geist in seiner persönlichen Eigenthümlichkeit selbst. Des Andern Ehre antasten, heißt sein sittliches Wesen verletzen, und es liegt auch in der sündhaften Ausartung einige Wahrheit in dem Gedanken des Zweikampfes, indem, wer des Andern Ehre nicht schont, an ihm einen moralischen Mord begeht, und nun entweder denselben auch physisch vollbringen oder die Rache des vergeltenden Schicksals dafür erfahren muß.

Während der heidnische Götze allerdings in das Gebiet menschlichen Schonens fällt, ist der ewige, allmächtige Gott über alles menschliche Schonen erhaben. Dennoch aber giebt es heilige Pflichten, die ein Schonen des Göttlichen ausdrücken; Gottes Name und Ehre soll heilig gehalten werden; und alles, was Sinnbild des Göttlichen ist, Gottes Gegenwart uns andeutet, das hat einen vorzüglichen Anspruch auf sittliche Schonung; auch die wilden Völker beachten ein ehrfurchtvolles Schonen in Beziehung auf alles, was heilig ist, in Beziehung zu dem Göttlichen

steht, im Unterschiede von dem Weltlichen, Profanen. — Aus dem Schonen alles dessen, was in innerer oder auch nur sinnbildlicher Beziehung zu Gott steht, geht schon hervor, von welch hoher Bedeutung die Frömmigkeit für die Sittlichkeit ist. Der fromme Sinn findet Gottes Sein und Walten in allen Dingen und in allem Leben, und alles, was nicht widergöttlich ist, ist ihm heilig und Gegenstand frommer Schonung. Je höher die Frömmigkeit steigt, um so höher steigt auch der Werth und darum das Recht alles Daseins, sofern es gut ist. Der Unfromme hat auch keine Pietät gegen das Geschaffene. Nichtschonen dessen, was ein Recht auf Schonung hat, ist sittliche Rohheit. Der Unsittliche und Unfromme ist immer auch roh; er kennt wohl Furcht, aber keine Scheu.

§. 104.

Das Schonen ist als ein Nichtthun nur dann sittlich, wenn es erstlich ein bewußtes und frei gewolltes Zurückhalten des positiven, nach außen gehenden Handelns, also ein innerliches Thun ist, eine sittliche Selbstbeherrschung in Rücksicht auf fremdes Recht; ohne dies wäre es geistige Trägheit; — und zweitens, wenn es in wirklichem Einklang ist mit dem sittlichen Bilden und Aneignen und dieses nicht aufhebt, also wenn es die Vollbringung des wirklichen Rechtes des sittlichen Objectes ist. Das bildungsfähige Object, vor allem das geistige, hat aber eben so gut ein Recht, gebildet zu werden, wie es ein Recht hat, geschont zu werden.

Insofern das Schonen ein bloßes Nichteinwirken auf das gegenständliche Sein ist, ist es noch nicht sittlich, und kann ebenso auch böse sein. Der geistig Träge hält sich von solchem Einwirken auch zurück, aber nicht aus Liebe zu dem Object, sondern aus bloßer Selbstsucht. Nur dasjenige Schonen ist sittlich gut, welches auf der Liebe zu dem Object ruht, und darum auch eine bewußte Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung einschließt, welches also nur der äußeren Erscheinung nach, aber nicht dem innerlichen Wesen nach ein Nichtthun ist; das rechte Schonen ist vielmehr als Bezwingung der Selbstliebe oft ein viel schwierigeres sittliches Thun als das Bilden, z. B. bei dem Verzeihen von Beleidigungen. Das bloße Nichtthun wäre grade, da das sittliche Leben immer thätig sein muß, an sich sündlich, und nur das scheinbare Nichtthun, welches auf innerlicher That ruht, kann sittlich sein.

Das wahre, sittliche Schonen ist in Beziehung auf bildungsfähige und der Bildung bedürftige Wesen immer auch ein Bilden, insofern es der rechtmäßigen Selbstbildung den gebührenden Raum giebt. Eine des-

potische, in alles Einzelne bevormundend eingreifende Erziehung bildet eben keinen sittlichen Charakter, nur Knechtessinn; jede rechte Erziehung muß auch um der Bildung zur sittlichen Freiheit willen ein weises Schonen ausüben, dem Kinde die Möglichkeit bieten, sich selbständig zu bestimmen und dadurch zur sittlichen Freiheit heranzureifen. Wie das Schonen einer im Wachsthum begriffenen Pflanze zugleich auch eine Förderung derselben ist, so und noch mehr gilt dies von dem Schonen in Beziehung auf vernünftige Wesen; das Verzeihen einer Beleidigung übt oft einen sehr fördernden Einfluß auf die sittliche Ausbildung des Andern aus.

Je höher die sittliche Bildung und Reife eines Menschen steigt, um so höheres Recht an sittliche Schonung hat er zu beanspruchen. Durch die Sünde wird dieses Recht nothwendig beschränkt, und der Verbrecher wird von der sittlichen Gesellschaft von Rechtswegen seiner Freiheit beraubt, da er selbst sittliche Schonung zu üben sich unfähig zeigt. Aber selbst dem Verbrecher gegenüber kann die Pflicht der Schonung nie ganz aufgehoben werden, da der Mensch immer noch das göttliche Ebenbild an sich trägt, und der Erlösung fähig bleibt. Auch der zum Tode verurtheilte Verbrecher hat noch ein Recht an Schonung seiner Persönlichkeit, auf Achtung seiner Menschheit, wie sich dies auch in der christlichen Sitte so sinnig bekundet.

II. Das sittliche Aneignen.

§. 105.

In dem Aneignen wirket das Subject seine Einheit mit dem gegenständlichen Sein dadurch, daß es dasselbe in sich aufnimmt, mit sich vereinigt, es zu seinem eignen Inhalt macht. Diese sittliche Thätigkeit ist verschieden sowohl in Beziehung auf das, was an dem Object dem Subjecte angeeignet wird, als in Beziehung darauf, wie es geschieht.

a) Nach dem, was an dem Object angeeignet wird, ist das Aneignen entweder ein materielles oder ein geistiges; letzteres ist das umfassendere, und erstreckt sich auf das gesammte gegenständliche Dasein, auch auf Gott; ersteres nur auf einige natürliche Gegenstände.

Dieser Unterschied ruht also zunächst auf einem Unterschiede an dem gegenständlichen Dasein; alles materielle Sein ist zugleich auch von geistigem Inhalt, ist ein verwirklichter Gedanke, der Ausdruck eines Begriffs. Da aber andrerseits nicht jedes geistige Sein an einem materiellen haftet, so ist das geistige Aneignen von größerem Umfang und von höherer

Geltung als das materielle. Der höhere sittliche Werth des ersteren zeigt sich auch darin, daß dasselbe das objective Dasein in seiner Wirklichkeit bewahrt, während das materielle es mehr oder weniger aufhebt. Mit der steigenden sittlichen und geistigen Bildung tritt daher das materielle Aneignen hinter das geistige immer mehr zurück; bei dem Kinde überwiegt das erste; was aber bei diesem rechtmäßig ist, wird bei dem reifen Alter unsittlich.

§. 106.

1. Das materielle Aneignen bezieht sich sowohl auf das Dasein und die Erhaltung des einzelnen Subjectes, als auf das Dasein und die Erhaltung der Gattung, und ist die nothwendige Bedingung von beiden. In beiden Beziehungen ist der Mensch daher an die Natur gebunden, durch den Naturtrieb geleitet, und obgleich er darin freier ist als das Thier, und um so freier, je höher seine sittliche Persönlichkeit entwickelt ist, so ist diese Freiheit in Beziehung auf die Erhaltung des eignen Daseins doch immer nur eine beschränkte, und das Naturgesetz in vieler Beziehung stärker als der Wille, jedoch nicht so mächtig, um den Willen zum Unsittlichen zu zwingen.

Hierin ist eine wirkliche und rechtmäßige Beschränkung der freien Selbstbestimmung. Wenn der Hunger waltet, schweigen die geistigen Mächte, und zuletzt wird er selbst mächtiger als die freien Willensentschließungen. Jedoch ist diese Macht der Natur über den Willen keine unbegränzte und schlechthin giltige, sondern der sittliche Wille vermag sich ihr gegenüber selbständig zu erhalten. Wohl vermag sie die leibliche Kraft und damit auch die geistige zu schwächen, aber nicht, den Willen schlechthin zu bestimmen. Christus rief wohl am Kreuze: „Mich dürstet", aber in der Wüste hungernd unterlag er nicht der Versuchung. Die Thatsache, daß Menschen aus Gram oder Verzweiflung sich selbst zu Tode hungerten, beweist wenigstens, daß der Wille stärker zu sein vermag als die Natur, selbst in ihrer zwingendsten Macht. Wer in äußerster Hungersnoth an menschlichem Leben sich vergreift, um seinen Hunger zu sättigen, begeht auch nach menschlichem Recht ein Verbrechen, und die Macht des Hungers entschuldigt ihn nicht. Daß auch hierin ein großer Unterschied zu machen ist zwischen dem vorsündlichen Menschen und dem unter die Sünde geknechteten, ist schon erwähnt (S. 351).

§. 107.

Das materielle Aneignen ist an sich noch kein sittliches, sondern zunächst rein natürliches Thun, ist außersittlich, und darum, wenn es im Stande des sittlichen Bewußtseins rein für sich auftritt, als der

Inhalt und der Hauptzweck des Lebens, unsittlich. Sittlich gut wird es erst dadurch, daß es der materielle Ausdruck eines zu Grunde liegenden geistigen Aneignens ist, wenn es also nicht auf bloß sinnlichem Triebe beruht, sondern auf bewußter Liebe, nicht sowohl zu dem sinnlichen Sein an sich, als vielmehr zu Gott, der uns dasselbe liebend gegeben. — Darin liegt zugleich, daß bei dem sittlichen Menschen das materielle Aneigunen sich nie über das geistige vordrängen darf, — selbst das Vorwalten der Sorge um die irdische Nahrung und Kleidung ist unsittlich, — daß nicht der in dem Aneignen unmittelbar gegebene sinnliche Genuß an sich als das Wesentliche und als der eigentliche Gegenstand des Strebens erfaßt wird, sondern der vernünftige, von Gott gewollte Zweck des Sinnlichen, also daß auch der sinnliche Genuß nur insoweit erstrebt wird, als es der sittliche Zweck desselben erfordert. Den sinnlichen Genuß nur um seiner selbst willen erstreben, ist des geistigen Wesens des Menschen unwürdig. — Die Sittlichkeit des materiellen Aneignens fordert also einerseits dankbare Liebe zu Gott, und bei dem geschlechtlichen Aneignen die wahre, persönliche, und darum eine unauflösliche Vereinigung schaffende Liebe zu der sittlichen Persönlichkeit des Gatten, und andererseits das durch den sittlichen Zweck bedingte Maßhalten. Die Beschränkung des materiellen Aneignens noch unter dieses durch den vernünftigen Zweck desselben gesetzte Maß aber, — Fasten und Ehelosigkeit, — kann, als an sich der Natur widerstrebend, nur durch die erst in Folge der Sünde eingetretenen Widersprüche des menschlichen Daseins begründet werden.

Versagt ist dem Menschen an sich, abgesehen von der Sündhaftigkeit, kein naturgemäßes sinnliches Aneignen; dies zeigt schon die Erzählung vom Paradiese und Christi Beispiel und That bei der Hochzeit zu Kana. Dank gegen Gott heiliget auch die sinnliche Aneignung der göttlichen Gaben (1 Tim. 4, 4. 5). Die christliche Sitte des Tischgebetes, nach Christi Vorbild auch in der alten Kirche allgemein[1]), hat eine hohe sittliche Bedeutung; es entreißt den sinnlichen Genuß der bloßen Sinnlichkeit, erhebt ihn in das Gebiet des Sittlichen. Wenn schon nach der Weltmoral die sittliche Bedeutung von gesellschaftlichen Mahlzeiten nicht in dem sinnlichen Genuß, sondern in der geistigen gegenseitigen Mittheilung und Unterhaltung besteht, so besteht nach christlicher Moral die sittliche

[1]) Tert. Apologet. 39.

Bedeutung alles materiellen Aneignens in der Unterhaltung mit Gott, in dem Aneignen des Göttlichen auch in und unter dem Brot und dem Wein der täglichen Nahrung. „Ihr esset nun oder ihr trinket, oder was ihr thut, das thut alles zur Ehre Gottes" (1 Cor. 10, 31). Der Mensch giebt aber Gott nicht die Ehre, wenn er sein nicht gedenkt, sondern nur des Sinnlichen sich erfreut. Gott versagt und verkümmert dem Menschen nicht den Genuß des Sinnlichen, versagt ihm aber das thierische Sich-versenken in denselben. Wer des Gebers vergißt über der Gabe, tritt aus dem Gebiete des Sittlichen und Menschlichen. Die Welt liebt das Tischgebet nicht, obgleich selbst der Heide den Göttern beim Mahle seine Spenden brachte. Sogar Schleierm. fand (wenigstens noch im J. 1809) in den eben erwähnten Worten des Paulus an die Corinther nur die Aufnahme des Animalischen, der Nahrung, „in das gesellige Vergnügen", „um die thierische Begierde zu reinigen", und weiß dem Tischgebet keine Bedeutung abzugewinnen.[1])

Die Sorge um Nahrung und Kleidung, — denn auch letzteres ist ein materielles Aneignen der Natur, — und das Wohlgefallen an ihnen sind an sich durchaus rechtmäßig und gut, weil das Bedürfniß derselben in der von Gott selbst gewollten Weltordnung ruht, wird aber sofort sündlich, wenn der Mensch dabei Gottes vergißt und das irdische Bedürfniß zum Hauptzweck macht (Mt. 6, 25 ff.).

In dem geschlechtlichen Aneignen wird das Sittliche nicht bloß wie bei dem Genuß des Naturseins bedingt durch die dankbare Liebe zu Gott als dem Geber, sondern da das Anzueignende selbst sittliche Persönlichkeit ist, durch die persönliche, sittliche Liebe zu derselben. Ohne diese Liebe wäre die Person des andern Geschlechtes als bloße Sache, als bloß materielles Object betrachtet, und ihre Geltung als persönlicher, sittlicher Geist aufgehoben. Dieser Charakter unsittlicher Gemeinheit wird, bei dem Mangel der persönlichen Liebe, selbst durch ein Rechtsband nicht aufgehoben, und wir müssen schon hier alle bloßen „rechtlichen" oder „Pflicht-Ehen" in das Gebiet des Unsittlichen verweisen. Daß aber die Liebe zur Persönlichkeit nicht eine nur zeitweise geltende sein kann, das geschlechtliche Aneignen vielmehr ein unlösbares Band voraussetzt, um sittlich zu sein, werden wir später zu betrachten haben. Auf dieses sittliche Anerkennen der Persönlichkeit bei dem geschlechtlichen Aneignen legt die heilige Schrift großen Nachdruck. „Adam erkannte sein Weib Heva"; derselbe Ausdruck (יָדַע) wird sehr oft von der ehelichen Gemeinschaft gebraucht, auch von Seiten des Weibes (1 Mos, 19, 8; 4 Mos. 31, 17). Man erklärt dies

[1]) Chr. Sitte. Beil. S. 33.

gewöhnlich für einen Euphemismus; es ist aber grade der sinnige Ausdruck für das Wesen der Sache. Die Gatten erkennen einander gegenseitig als die zu vollem gegenseitigen Besitz einander verbundenen Persönlichkeiten, erkennen sich in dem andern, und den andern in sich, erkennen die volle Zugehörigkeit des andern zu dem eignen sittlichen Dasein kraft der gegenseitigen Liebe, die alles Fremde und Trennende entfernt, also daß beide wahrhaft sind Eine Seele und Ein Fleisch. Der Ausdruck „Erkennen“ bezieht sich also ursprünglich auch nur auf die rechtmäßige eheliche Beiwohnung, und wurde erst später und uneigentlich auch von der sündlichen und unnatürlichen gebraucht (1 Mos. 19, 5).

Das Maßhalten bei dem materiellen Aneignen, das Innehalten desselben als bloßen Mittels zu dem vernünftigen Zweck der Erhaltung des individuellen Subjectes wie der Gattung, ist nicht bloß ein sittliches Bewahren des Subjectes, sondern auch des Objectes, ist ein Vollbringen der Gerechtigkeit gegen dasselbe. Wer nur darum mäßig ist, um etwa seiner Gesundheit nicht zu schaden, ist noch nicht sittlich, sondern nur selbstsüchtig. Das Aneignen findet sein Maß an der sittlichen Pflicht des Schonens. Jedes materielle Aneignen ist mehr oder weniger ein Aufheben des gegenständlichen Daseins, und da dieses an sich ein Anrecht auf Schonung hat, so ist die Schranke des Aneignens nicht eine bloß subjective. Die Pasteten von Nachtigallenzungen bei den römischen Schwelgern werden nicht darum mit Abscheu genannt, weil sie eine subjective Unmäßigkeit gewesen wären, sondern weil sie ein Unrecht gegen die zu schonende Natur waren. Gar manche neuere Luxusspeisen sind davon nicht viel verschieden.

Auch das geschlechtliche Aneignen ist ein theilweises Aufheben des Objectes, eine Beraubung der Person, die eben nur darin eine Ausgleichung findet, daß derselben die andere Person zu unentreißbarem Besitz angehört, daß beide Personen zu Einem untrennbaren Gesammtleben vereinigt werden. Daher ist eine geschlechtliche Vermischung ohne die Ehe ein Sichwegwerfen; und die Jungfräulichkeit gilt bei allen nicht ganz rohen Völkern als ein unantastbarer Schatz, auf den nur der ein Anrecht hat, welcher sich selbst in seiner ganzen Persönlichkeit mit der Person der Jungfrau vereiniget. Aber auch innerhalb der Ehe hat der Gatte ein Anrecht an Schonung, und darf nicht zum bloßen Gegenstand des sinnlichen Genusses herabgesetzt werden; auch da giebt es ein durch den Zweck gesetztes Maß, dessen Überschreitung ein Entehren, ein Herabsetzen des Gatten ist. — Ob die Ehelosigkeit für den Stand der Sündhaftigkeit eine Pflicht für Einzelne, oder eine Tugend für Jeden werden könne, können wir hier noch nicht untersuchen. Soviel ist sicher, daß außerhalb der

sündlichen Gesammtverderbniß die eheliche Gemeinschaft eine göttliche Ordnung ist, welcher der Einzelne sich zu entziehen kein Recht, geschweige die Pflicht hat, daß also das Maß des geschlechtlichen Aneignens da nie zu einem Verneinen desselben fortschreiten kann.

§. 108.

2. Das geistige Aneignen bezieht sich auf alles gegenständliche Dasein, auch auf das natürliche, und nimmt dessen geistigen Inhalt in das selbstbewußte Subject auf, macht ihn zu dessen geistigem Eigenthum. Das sittliche Subject erweitert so sein eignes geistiges Sein, nimmt die Welt wie Gott in sich auf, bildet sich eine innerliche Welt, welche als das Abbild der Wirklichkeit dem sittlichen Zweck, den Einklang des Daseins zu setzen, nach einer Seite hin, der subjectiven, verwirklicht.

Bei dem geistigen Aneignen, als dem bei weitem reicheren Gebiete, wird das angeeignete Object in keiner Weise aufgehoben, sondern bewahrt, ja zu seiner höheren Wahrheit gebracht, indem der geistige Inhalt desselben nicht bloß an sich ist, sondern nun auch für den Geist ist, und nun in demselben seine Fortdauer hat, selbst wenn es äußerlich untergeht. Was der Geschichte und der Wissenschaft zu eigen geworden, hat darin Unvergänglichkeit gewonnen. Was äußerlich vergeht, das materielle Sein, ist das Geringere, weniger wesentliche; was Besitz des unsterblichen Geistes zu werden vermag, ist grade das Höhere, das Wesen, der Begriff, der geistige Gehalt des Daseins. Durch ihren geistigen Gehalt empfangen auch die Naturdinge eine gewisse Unsterblichkeit, indem sie angeeignet sind dem vernünftigen Geiste; in noch höherem Grade gilt dies von den Thatsachen der Geschichte. Das geistige Aneignen verhält sich zu dem materiellen, wie der Geist zum Leib; letzteres muß also dem ersteren immer untergeordnet sein und ihm schlechthin dienen.

Da alle Natur nicht bloß durch den Geist, sondern auch für denselben geschaffen ist, und alles geistig Geschaffene, das Geschichtliche, ebenfalls für den Geist ist, so ist es eine Gerechtigkeit gegen das natürliche und geschichtliche Sein, ein Anrecht desselben an den vernünftigen Geist, daß es von diesem sich angeeignet werde, und es ist eine vollkommen sittliche Forderung, das geistige Aneignen zu einem wesentlichen Theile des sittlichen Thuns zu machen. Nur die Wilden wissen nichts von Geschichte, von dem bleibenden Bewahren des Vergänglichen. Das Aufbewahren des dem Geistige Gehörigen, von ihm Angeeigneten, ist die erste Bekundung des geistigen, geschichtlichen Charakters eines Volkes, der menschlichen

Bildung. Die ältesten geschichtlichen Völker des Heidenthums, die Chinesen und Ägypter, warfen ihr Hauptinteresse auf die Bewahrung des Geschehenen; bei den Ägyptern sollten selbst die Leichen, als des Geistes Hülle, aller Vergänglichkeit entnommen, der Geschichte angeeignet werden. Die Schrift hat in ihrem Ursprung nicht den gegenseitigen Verkehr, sondern die Geschichte zum Zweck, hat nicht sociale, sondern monumentale Bedeutung, wird nicht den Blättern, sondern dem Steine anvertraut; und auch die ältesten Kunstbauten dienten nicht dem häuslichen Bedarf, sondern der Geschichte.

§. 109.

b) Der Unterschied des sittlichen Aneignens in Rücksicht darauf, wie dasselbe geschieht, zeigt sich einerseits so, daß das aneignende Subject als vernünftiger Geist überhaupt thätig ist, als eins mit allen andern vernünftigen Geistern, also so, wie jenes in gleicher Weise von jedem andern geschehen muß, das universelle Aneignen, — andrerseits so, daß das Subject als einzelne Persönlichkeit für sich thätig ist, das Object sich als dem Einzelnen aneignet, es zu seinem ausschließlichen Eigenthum macht, — das individuelle Aneignen.

1) Das universelle Aneignen ist das Erkennen. Das Object wird zwar durch den einzelnen Geist und in ihn aufgenommen, aber nicht als Einzelbesitz desselben; sondern in diesem Aufnehmen streift das Subject zugleich seine Einzelheit ab, hat das Angeeignete nicht als bloß individuelles Eigenthum für sich, sondern als ein Eigenthum des vernünftigen Geistes überhaupt, als ein Allgemeingiltiges. Der so angeeignete geistige Besitz ist die Wahrheit; die Wahrheit hat aber die Bestimmung und das Streben, Gemeinbesitz zu werden. Das Erkennen ist also sittlich: 1) indem es den wirklichen geistigen Inhalt des Daseins sich anzueignen sucht, also nach Wahrheit strebt; 2) indem es die Wahrheit nicht zum individuellen Genuß macht, sondern zu einem Mittheilen an Andere hindrängt.

Alles Erkennen ist geistiges Aneignen, aber nicht alles geistige Aneignen ist auch ein universelles; wir betrachten das geistige Aneignen hier von einer andern Seite als im vorigen Abschnitt. Wo in sündlicher Weise die Liebe zum sinnlichen Genuß vorherrscht, da schwindet die Liebe zur Wahrheit. Wißbegierde ist eine Bekundung des sittlichen Geistes. Der Mensch, zur Herrschaft über die Natur berufen, ist auch zur geistigen

Aneignung derselben und alles Daseienden berufen. Das Streben nach Wahrheit ist ein Siegel der Ebenbildlichkeit Gottes. Wie für Gott alles offen, und alle Wahrheit kund ist, so ist auch der Mensch wahrhaft Geist nur dann, wenn er nach der Wahrheit strebt und alles sich geistig anneignen will. Das ist ein rechtmäßiges Streben nach Besitz, nach dem Besitz einer innerlichen Welt, dem wahren Abbild der wirklichen, und es gehört zu den wesentlichsten Quellen der Glückseligkeit für die Vollendeten, daß sie die Wahrheit erkennen und immer Größeres sich in der Erkenntniß aneignen. Die Erkenntniß der Wahrheit ist ein Freiwerden von den Schranken des bloßen Einzelseins, ist ein Abstreifen der bloßen Natürlichkeit, ein Annehmen eines universelleren Charakters, ein Eintreten in das Leben und Wesen des in sich harmonischen Ganzen, ein Aneignen der objectiven Gestaltung des Geistes. „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen", sagt Christus denen, die da bleiben werden in seiner Rede (Joh. 8, 32). Wie das Licht die Trennung des Einzelseins aufhebt und die Brücke zu dem äußerlich Getrennten schlägt, alles Außereinander-Seiende zu einem Füreinandersein macht, so löst die Erkenntniß der Wahrheit den Menschen aus dem Bann des bloßen, vereinzelten Seins, öffnet ihm die Gesammtheit des Daseins zu seinem Lebensgebiet, schlingt das einigende Band um Gott und die Geschöpfe. Wie kein Leben der Erde ist ohne Licht, so ist auch kein Leben des Geistes ohne die Erkenntniß der Wahrheit; und es ist nicht diese oder jene Wahrheit, welche den Menschen frei und vernünftig und selig macht, sondern die Wahrheit. Und der Geist des Herrn will die Seinen in alle Wahrheit leiten. Wer da Schranken setzen will dem sittlichen Streben nach Wahrheit, wer da einige Wahrheit für gleichgiltig und des Strebens unwerth erklärt, der beschränkt das Walten des Geistes der Wahrheit. Aber es giebt auch keine Wahrheit, die losgelöst für sich bestände, und ihr Wesen nicht erst aus der Wahrheit empfänge, die aus dem ewigen Gottesgeiste ist; und wer da meint, das Streben der Seele nach Wahrheit durch einige losgelöste Brocken von Wahrheiten aus dem Gebiete des Vergänglichen zu erfüllen, der kennt nicht die Wahrheit, sondern nur die Lüge.

Jedes wahre Erkennen ist so, daß jeder andere vernünftige Geist dasselbe ebenso erkennen kann und muß, hat also eine über den individuellen Besitz hinausreichende Bedeutung, ist universelles Aneignen. Daher ist es als sittliches auch unmittelbar mit dem Streben verbunden, das der Einzelperson Angeeignete zum gemeinsamen Eigenthum aller vernünftigen Wesen zu machen. Der sittliche Mensch kann die Wahrheit nicht für sich allein behalten wollen, sondern die zu seinem Besitz gewor-

dene Wahrheit drängt ihn kraft ihres universellen Charakters von selbst, sie auch mitzutheilen. Die Pflicht des Geheimhaltens hat nur bei Voraussetzung herrschender Sündhaftigkeit eine Geltung und einen Sinn, ist ohne die Voraussetzung der Sünde undenkbar; und der Schwäche, kein Geheimniß behalten zu können, liegt wenigstens ein richtiges Gefühl von dem, was sein sollte, zu Grunde. Gutmüthige Menschen pflegen schlechte Bewahrer von Geheimnissen zu sein. Für die Unschuld giebt es kein Geheimniß. Die Wahrheit kann wie das Licht sich nicht verbergen; beide können nur mit absichtlicher Mühe versteckt werden. Die Wahrheit, sittlich erfaßt, gehört nicht dem bloßen Verstande, sondern dem Herzen an; und weß das Herz voll ist, deß gehet der Mund über (Luc. 6, 45). Wem die Wahrheit angehört, der gehört auch der Wahrheit an, der muß auch zeugen von der Wahrheit. „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben", sagen Petrus und Johannes vor dem hohen Rath (Apost. 4, 20), und sprechen damit die innere sittliche Nothwendigkeit solches Zeugnisses von der erlangten Wahrheit aus. Wer solche innere Nöthigung zum Zeugniß nicht verspürt, der besitzt die Wahrheit nicht, oder die Wahrheit besitzt ihn nicht. Mit dem Zeugen von der Wahrheit verhält es sich wie mit der ersten, vorsittlichen Liebe (§. 94); der Mensch kann dem inneren Drange wohl widerstehen, aber wenn er es nicht thut, so führet ihn die unmittelbare Liebe zu der Wahrheit von selbst zum Zeugniß, ohne daß es eines besondern Willens bedürfte. „Ihr werdet auch zeugen (wie der heilige Geist), — denn ihr seid von Anfang bei mir gewesen", spricht der Herr zu seinen Jüngern (Joh. 15, 27); das ist kein Auftrag, sondern eine Verheißung; sie können nicht anders; die Wahrheit ist mächtiger als das Gebot. Darum wer aus der Wahrheit ist, bedarf des Gesetzes nicht mehr; sie drängt ihn, durch sein Leben zu zeugen von der Wahrheit.

§. 110.

2) Das individuelle Aneignen ist das Genießen. Der Gegenstand wird da für mich nur, insofern ich individuelles Wesen bin, wird mein besonderes Eigenthum. Im Genuß habe ich nicht, wie in dem Erkennen, das Object rein als solches und an sich, sondern ich habe es so, wie es sich mit meiner individuellen Eigenthümlichkeit harmonisch zusammenfügt, ein Bestandtheil meines eignen besondern Seins geworden ist. Im Genuß habe ich also immer auch mich selbst, als durch das Object irgendwie erregt; das Gebiet desselben ist also wesentlich das Gefühl, und zwar das Gefühl der Lust.

Der Genuß ist entweder ein materieller oder ein geistiger; sittlich ist jener nie für sich, sondern nur mit und an dem andern.

Im Erkennen stelle ich meine individuelle Besonderheit zurück, lasse die Wahrheit als das Allgemeine herrschen über mich; das bloß Subjective hat keine Geltung; im Genießen dagegen tritt meine Subjectivität in ihrer Besonderheit in den Vordergrund; das Object für sich gilt nichts; — im Erkennen habe ich mich nur als ein Glied des Ganzen, im Genießen aber als etwas Besonderes, von dem Ganzen Unterschiedenes. Der Genuß ist daher auch als solcher nicht mittheilbar; de gustibus non est disputandum. Was ein vernünftiger Mensch für wahr erkennt, das muß von allen für wahr erkannt werden; aber was dem Einen ein Genuß ist, braucht es nicht für den Andern zu sein. Aller Genuß ist Liebe, und die höchste irdische Liebe ist die Gatten- und die Mutterliebe; aber diese, die also zugleich der höchste irdische Genuß ist, ist rein individuell, durchaus nicht mittheilbar; und so, wie eine Mutter ihr Kind liebt, kann es von keinem Andern geliebt werden. Wie die Erkenntniß von selbst zur Mittheilung drängt, so drängt der Genuß eher zur Vereinzelung. Der genußsüchtige Mensch hat alles gern für sich; die Gesellschaft sucht er nur insofern sie ihm selbst ein Gegenstand des Genusses wird. Genuß macht leicht eifersüchtig, während das Erkennen der Wahrheit zur Mittheilung drängt; selbst die Mutterliebe kennt Eifersucht.

§. 111.

Da der persönliche Geist ein selbständiges Recht an und für sich hat, und da der wahre Genuß auf der L i e b e zu dem Gegenstand ruht, also auch eine Bethätigung derselben ist, so ist auch der Genuß ein sittliches Recht, und darum auch beziehungsweise eine Pflicht. Die Sittlichkeit des Genusses besteht: 1) in der bewußten und vollen Unterordnung des bloß materiellen Genusses unter den geistigen; 2) darin, daß er immer ein reiner Ausdruck der sittlichen Liebe, also immer auch der Dankbarkeit ist und auf der Freude in Gott ruht; 3) darin, daß er kraft des in ihm sich bekundenden Wohlgefühls auch die mittheilende Liebe, das Streben nach Verbreitung des Genusses erweckt.

Der höchste Genuß besteht in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, also in der vollkommenen Aneignung der Lebensgemeinschaft mit Gott; und dem Kinde Gottes ist auch nur dasjenige ein wirklicher Genuß, an dem Gott selbst Wohlgefallen hat. In Einigung mit diesem Genuß der Gotteskindschaft wird jeder andere geheiliget.

Die christliche Sittlichkeit verargt dem Menschen nicht den Genuß, auch nicht den materiellen, „denn des Herrn ist die Erde und ihre Fülle" (1 Cor. 10, 26, aus Ps. 24, 1; vergl. S. 457). Die fromme Beziehung alles Genusses auf Gott als den Geber alles Guten und die dankbare Liebe zu ihm machen auch den sinnlichen Genuß, insofern er in der von Gott geordneten Weise gesucht wird, zu einem sittlichen, vergeistiget ihn aber auch eben dadurch, und legt das eigentlich Erfreuliche in das geistige Element desselben. Sobald der sinnliche Genuß rein für sich, abgesondert von dem geistigen und von der Gottesliebe erstrebt wird, wird er unsittlich, weil er dann das seinem Wesen nach stetige und geistige Leben durchbricht.

Die Mittheilung des Genusses, die mit zu der Sittlichkeit desselben gehört, liegt nicht in dem Wesen desselben, sondern in der Liebe zu dem Menschen überhaupt. Sie kann nur insoweit stattfinden, als dadurch das Wesen des Genusses nicht aufgegeben wird; der in dem Familienleben liegende Genuß kann nie zum gemeinsamen Besitz gemacht werden; und wenn bei einigen rohen Völkern die Gastfreundschaft bis zur Mittheilung selbst des ehelichen Genusses fortschreitet,[1]) so ist dies eben eine sittliche Verwirrung. Aber allerdings fordert auch das eheliche und das Familienglück überhaupt, um recht sittlich zu sein, eine liebende Mittheilung an Andere, jedoch nicht als unmittelbaren Genuß, sondern durch die Gastlichkeit, durch das Öffnen der Familie für den freundschaftlichen Umgang, durch Theilnehmenlassen Anderer an dem inneren Frieden der eignen Häuslichkeit. Daher hat auch die Sitte einen sittlichen Hintergrund, den gesteigerten materiellen Genuß von Luxusmahlzeiten nur der Geselligkeit vorzubehalten, in welcher die geistige Mittheilung, also der geistige Genuß in den Vordergrund tritt, und der sinnliche Genuß nur als der begleitende, als der Hintergrund erscheint.

Der Gedanke des Paradieses ist der Inbegriff aller Fülle der wahren Genüsse, und ist nicht eine bloß kindliche oder kindische Vorstellung, sondern die volle Wahrheit selbst. Die christliche Sittlichkeit ist nicht genußfeindlicher Spiritualismus; sie will auch, daß es dem sittlichen Menschen wohl sei in seiner Welt der Wirklichkeit. Aber das Paradies ist nur, wo der Mensch in Kindesgemeinschaft ist mit dem göttlichen Vater, wo die Gottesliebe allen irdischen Genuß weihet. „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heil. Geiste" (Röm. 14, 17). Das Christenthum kennt keine andere Freude,

---

[1]) Siehe des Verf.'s Geschichte des Heidenthums I, S. 177; vgl. Tertull. Apolog. c. 39.

als die in dem Herrn; „Freuet euch in dem Herrn allewege; und abermal sage ich: freuet euch" (Phil. 4, 4). Wer in dem Herrn sich freuet, der freuet sich wahrhaft alles dessen, was vom Herrn kommt. Dem Schuldvollen ist Vieles zum Genuß versagt, weil er es nur sündhaft zu genießen vermag; dem Reinen ist das Gebiet des sittlich reinen Genusses ein viel weiteres und reicheres (Tit. 1, 15). Das Kind Gottes hat an allem Genuß, und alles ist ihm ein *sittlicher* Genuß, ausgenommen allein das Thun wider Gottes Gebot; die Welt ist ihm ein Paradies, denn sie ist Gottes, wie es selbst; und es will die Welt nicht ohne Gott, sondern nur in Gott und mit Gott. Die Seligkeit der Kinder Gottes, der Hochgenuß der wahren Herzensandacht im inbrünstigem Gebet, wo der Mensch sich eins weiß mit seinem Gott, in Gottes Frieden ruht, ist nicht ein Gegenstand wissenschaftlicher Entwickelung und der auseinandersetzenden Beschreibung; das gehört dem Gebiet des innern Lebens an, welches erfahren, nicht geschildert werden will; die Welt weiß nichts davon.

III. Das sittliche Bilden.

§. 112.

Das sittliche Bilden wirket den Einklang des Daseins dadurch, daß das sittliche Subject dem gegenständlichen Dasein den Charakter *seines* Geistes aufprägt, es zum Ausdruck desselben macht, also geistig gestaltet. Das Object wird nicht in seinem Bestehen, sondern nur in seiner Vereinzelung und Eigenthümlichkeit aufgehoben, empfängt die Eigenthümlichkeit des subjectiven Geistes, wird mit demselben getränkt, und so mit dem Subject verbunden. — Das Bilden ist sittlich gut, wenn es nicht ein Hineinbilden des bloß individuellen, noch nicht sittlich-vernünftigen Geistes in das Object ist, — denn dies wäre eine Ungerechtigkeit gegen dasselbe, ein Mangel an Schonen des berechtigten Seins des Objectes, — sondern ein Hineinbilden des sittlichen, vernünftigen, mit Gott in Einklang stehenden Geistes, wenn also das Object selbst zu dem vollen Einklang mit dem sittlich-vernünftigen Gesammtgeist herangebildet wird. Das sittliche Bilden muß also immer mit dem sittlichen Schonen verbunden sein, und dies um so mehr, je höher an geistigem Inhalt und Werth das zu bildende Object ist. Dem sittlichen Geiste gegenüber ist daher alles sittliche Bilden ein *Erziehen*, welches nie ein schlechthin alles bestimmendes Bilden, sondern ein Bilden mit der Achtung vor dem Recht der zu bildenden Persönlichkeit ist.

Die nach außen gehende, bildende Thätigkeit kann nicht eine zufällige, zwecklose sein, auch nicht ein bloßes Stören des Vorhandenen, sondern muß einen vernünftigen Zweck und ein Recht haben. Um der sittlichen Thätigkeit willen kann also das geschaffene Dasein nicht von vornherein fertig und vollendet sein, obgleich es gut ist, sondern muß für das Thun des vernünftigen Geistes sich als bildsamer Stoff verhalten, an den der thätige Mensch ein Recht hat, und dessen letzte Vollendung ein Zweck für das menschliche Thun ist. In dem Bilden erst macht der Mensch die gegenständliche Welt zu seiner Welt, indem er ihr sein Gepräge aufdrückt, sie durch sittliches Thun zu seinem Gebilde und darum zu seinem Eigenthum macht. „Schaffet das Eure (πρασσειν τα ἰδια), und arbeitet mit euern eigenen Händen" (1 Thess. 4, 11); der Mensch hat in Wahrheit nichts als sein eigen, als was er arbeitend und bildend geschafft hat; und es ist nicht ein Fluch, sondern eine ursprüngliche sittliche Weltordnung, daß das wahre Bestehen des Menschen, das leibliche wie das geistig-sittliche, bedingt ist durch bildendes Wirken, durch Arbeiten. Auch der erste Mensch war nicht in das Paradies gesetzt, um nur dessen Freuden zu genießen, nur um das Seiende sich materiell und geistig anzueignen, sondern der Mensch sollte den Garten bauen (1 Mos. 2, 15). Zur Herrschaft über die Natur, zum Schöpfer einer geistigen Welt ist der Mensch berufen; das ist ein weites, berechtigendes und verpflichtendes Gebiet für das sittliche Bilden.

Das Bilden erweist sich aber sofort als das sittlich Höhere und Schwierigere dem sittlichen Schonen und Aneignen gegenüber; das Schonen ist ein bloßes Zurückhalten der nach außen gehenden Thätigkeit; das Aneignen vernichtet entweder das gegenständliche Sein, oder läßt es materiell unberührt; das Bilden aber greift positiv in das Dasein und in die Eigenthümlichkeit des Objectes ein. Da bedarf es einerseits ein umsichtiges Beachten des Rechtes des Objectes an seine Eigenthümlichkeit, damit das Bilden nicht ein ungerechtes Stören und Zerstören werde, andrerseits ein rechtes und klares Bewußtsein von dem vernünftigen Zwecke des Neugestaltens. — Das Aneignen tritt in der geistigen Entwickelung des Menschen früher ein als das Bilden; das letztere setzt immer schon einige sittliche Reife voraus; das Bilden des ungereiften Geistes ist ein Zerstören. Die erste bildende Thätigkeit des Kindes zeigt sich darin, daß es alles entzwei macht, was ihm unter die Hände kommt; das geschichtliche Thun roher und halbroher Völker trägt auch diesen kindischen Charakter. Die unreife Jugend hat auch in Beziehung auf Gesellschaft und Staat, überhaupt auf die geschichtliche Wirklichkeit viel Zerstörungslust; und der Radicalismus des ungestümen Jünglings ist nur eine höhere

Stufe jener Zerstörungssucht des Kindes. Aber das Kindlich-Harmlose wird mit der Voraussetzung höherer geistiger Reife zur schuldvollen Einseitigkeit. Das sittliche Bilden muß nothwendig immer auch einen erhaltenden Charakter haben, weil in allem zu Bildenden etwas ist, was ein Recht an Bestand, also ein Anrecht an Schonen hat; und eine Erziehung, welche dieses Recht in dem Zögling außer Acht läßt, ist eine despotische, also unsittliche.

§. 113.

Das sittliche Bilden ist nach zwei Seiten verschieden, wie das Aneignen.

a) Nach dem, was an dem Objecte gebildet wird, ist es ein materielles oder ein geistiges.

1. Das materielle Bilden ist ein Gestalten des Naturstoffs für den menschlichen Geist kraft der Herrschaft des Geistes über die Natur, entweder zum Zweck des praktischen Nutzens, oder zum Zweck der ideellen Bekundung des Geistes in dem Kunstwerk. Die Natur ist zwar an sich gut und vollkommen geschaffen, aber zur wahren Heimath und zum wahren Organ des Geistes und der Geschichte wird sie erst durch das Einbilden des Geistes in sie. Das materielle Bilden ist sittlich und vernünftig nur, insofern es der sinnliche Ausdruck eines geistigen Bildens ist.

Jede Herrschaft ist nothwendig ein Bilden, indem das Beherrschte mehr oder weniger ein Ausdruck des Willens des Herrschenden ist. Das materielle Sein aber kann diesen Ausdruck nicht anders tragen, als indem es für den Menschen und durch denselben gestaltet wird. Grade in dem materiellen Bilden tritt zuerst der Unterschied des Menschen als eines sittlichen Wesens von dem Thiere offenkundig auf. Die Thätigkeit des Thieres ist überwiegend materielles Aneignen; die des Menschen ist überwiegend Bilden, und zunächst ein materielles. Das Aneignen der Natur wird dem Menschen von Gott zunächst gestattet, und nur nach einer Seite durch ein Verbot beschränkt; das Bilden derselben wird ihm geboten (1 Mos. 1, 28; 2, 15). Das bloße Belassen selbst einer paradiesischen Natur in ihrem gegebenen Zustand ist für den Menschen schon unsittlich; er soll sie zu seiner Heimath erst selbstthätig bilden.

Der Mensch kann aber ein materielles Bilden sittlich gar nicht vollbringen, wenn nicht auch schon ein geistiges Bilden vorausgesetzt wird. Der Künstler kann kein Kunstwerk schaffen, wenn es nicht vorher schon geistig in seiner Seele gebildet ist; und jedes Gebilde soll seinem ganzen

Zweck nach nicht etwas vereinzelt für sich Bestehendes sein, sondern nur ein Baustein zu einem größeren, wesentlich geistigen Gebilde, der Geschichte. Der Mensch gestaltet die Natur nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Menschheit, zu einer Heimath für das geistige Leben derselben, zu einem Ausdruck der geschichtlichen Wirklichkeit; diese aber ist wesentlich das Erzeugniß des geistigen Bildens. Das materielle Bilden kann also immer nur dem geistigen dienen, wie die Ernährung und Ausbildung des Leibes nicht um des Leibes, sondern um des Geistes willen geschieht.

§. 114.

2. Das geistige Bilden bezieht sich auf das geistige Wesen des Objectes, also überwiegend, obgleich nicht ausschließlich, auf den bewußten Geist, will demselben den geistigen Besitz mittheilen und dadurch denselben dem eigenen vernünftigen Gedanken gemäß bilden und mit dem Subject in Einklang setzen. Jeder Mensch hat die Aufgabe, jeden andern mit ihm in geistige Berührung kommenden Menschen geistig bilden zu helfen, also sein eigenes geistiges Wesen ihm mitzutheilen, sich ihm zu offenbaren; das gilt selbst von dem sittlich noch Unmündigen in Beziehung auf den sittlich Mündigen. Alles sittlich-geistige Mittheilen ist ein Bilden, und alles geistige Bilden ein Mittheilen. Das Mittheilen ist aber nur dann ein sittliches Bilden, wenn der mittheilende Geist selbst in Einklang mit Gott steht, selbst sittlich gut ist, und wenn es aus der Liebe entspringt.

Auch auf die Naturdinge erstreckt sich das geistige Bilden, insofern diese nicht bloß materielles Dasein sind, sondern auch geistigen Inhalt haben. Die Zucht und Veredelung der Hausthiere, wenn unter letzterem nicht bloß die die Natur verderbende Einseitigkeit verstanden wird, ist nicht ein materielles, sondern ein beziehungsweise geistiges Bilden, weil das innere Wesen derselben höher gestaltet wird. Das Hauptgebiet geistigen Bildens bleibt freilich der persönliche Geist. Der Mensch soll und darf nicht als bloßes Einzelwesen sich entfalten, sondern sittlich geschieht dies nur in der geistigen Lebensbeziehung zu der sittlichen Gesammtheit; jeder ist mit jedem andern in solcher sittlichen Verbindung. Diese Beziehung ist aber ein gegenseitiges Bilden und Aneignen zugleich; der Mensch wird nur gebildet, indem er sich Geistiges aneignet, also indem der andere Geist sich ihm offenbart. — Das Bilden kann sittlich nicht geschehen durch ein Hineinbilden eines dem Subject selbst fremden Gedankens und Wesens in den zu erziehenden Geist, denn dies wäre lügenhaft und würde keine gei-

stige Gemeinschaft beider herstellen, sondern nur durch das Selbstoffenbaren des sittlichen Geistes. Nur der sittlich gebildete Geist kann bilden; der unsittliche kann nur verbilden, und wenn er Sittlichkeit erheuchelt, thut er dies erst recht. Jedoch ist es nicht nothwendig, daß der bildende Geist schon ein gereifter sei; auch das Kind übt eine bildende Einwirkung auf die Älteren aus (S. 428).

Im Stande der Sündlosigkeit bedarf das Bilden keiner Kunst und keines berechneten Planes; die lautere Selbstoffenbarung bildet unmittelbar und von selbst. Alle kunstvollen Bildungsmethoden sind ein Zeugniß für die verlorene Reinheit, und können die Macht der sittlichen Wirklichkeit durch berechnete Kunstmittel nicht ersetzen. Der sittliche Geist lässet sein Licht leuchten vor den Leuten, daß sie seine guten Werke sehen, und dieses Licht erleuchtet und belebet unmittelbar den Geist der Andern. Dieses Sichselbstoffenbaren wäre aber sofort unsittlich, also eine Lüge, wenn es aus Selbstgefälligkeit und nicht vielmehr aus der Liebe zu dem Andern hervorginge. Die Liebe allein streift von jenem Leuchtenlassen den Schein des Prahlens ab. Liebende Seelen verbergen sich nicht vor einander; die rechte Liebe drängt zur vollen und wahren Selbstmittheilung; und die sittliche Liebe hat nichts, was sie verbergen möchte oder müßte.

§. 115.

b) Nach der Weise, wie das gegenständliche Sein gebildet wird, unterscheidet sich das individuelle Bilden von dem universellen.

1. Das individuelle Bilden bildet das einzelne Sein für den irdisch-praktischen Dienst der einzelnen Menschen oder einer Vielheit derselben, d. h. zum Nutzen für die zeitlichen Zwecke des Menschen. Es ist so das Arbeiten im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes. Die Arbeit bezieht sich nicht bloß auf den materiellen Stoff, sondern auch auf den einzelnen Geist, insofern dieser für das zeitlich-irdische Leben gebildet werden soll, ist ebenso geistiges wie materielles Bilden.

Aller Nutzen ist individuell; gemeinnützig ist eben nur das, was vielen Einzelnen zum Nutzen gereicht. Wenn die rationalistische Aufklärung von „Gemeinnützigkeit" der Religion spricht, so ist das eben abgeschmackt; die Religion wird da in eine Linie gestellt etwa mit einem öffentlichen Brunnen oder einem Intelligenzblatt. — Die Arbeit interessirt den Einzelnen; an ihr ist alles individuell; Arbeiten zum gemeinen Nutzen, wie etwa Straßen oder Kanäle, haben nicht die Gesammtheit als solche, als

Einheit im Auge, sondern die vielen Einzelnen, die sie benutzen wollen. Wer sie nicht benutzt, für den sind sie nicht da, vielleicht selbst lästig. Der Einzelne als solcher, etwa als Reisender, oder als Actionär, nicht aber kraft seiner Bedeutung als Mensch, als vernünftiger Geist, hat den Nutzen und den Genuß. An einem Kunstwerk dagegen habe ich grade als vernünftiger Geist ein Wohlgefallen, aber habe keinen „Nutzen" davon. Was das Herz erheben soll, muß mehr als Arbeit sein. Es können wohl auch Arbeiten ein allgemeines und vernünftiges Interesse erregen, wie etwa eine Maschine oder manche hervorragende Industriegegenstände; aber dann ist es nicht die Arbeit, welche das Wohlgefallen erregt und bewundert wird, sondern die Kunst, zu welcher die Arbeit erhoben ist, oder die geistige Erfindungskraft, also die Macht des Geistes, nicht der Nutzen, sondern das Schöne oder Sinnreiche, nicht das bloß Individuelle, sondern das geistige Wesen, welches als solches eben den Charakter allgemeiner Bestimmung an sich trägt. Die eigentliche Arbeit an einer Maschine macht nicht der sinnreiche Erfinder, der Meister, sondern der Handarbeiter; und daran, was dieser macht, ist wenig anderes zu bewundern als der Fleiß, und nichts von allgemeinem Interesse. Ein Kunstwerk will nicht von dem Einzelnen genutzt, sondern will allgemein genossen und bewundert sein; und es gilt mit Recht als ein Zeichen von materialistischer Rohheit, wenn eine Zeit nur an dem bloß Nützlichen, an der bloßen Arbeit Interesse hat, nicht auch an dem, was über den Nutzen hinausliegt, an der Kunst, wenn sie die Arbeit nicht auch zur Kunst verklärt. In der Zeit der Aufklärung wurden die „unnützen" Kunstbauten des Mittelalters, herrliche Burgen und Kirchen in Magazine und Fabriken verwandelt, die Kunst zur Magd der Arbeit gemacht; das war gewiß sehr „nützlich", aber doch eine schmachvolle Rohheit. Der bloße Nützlichkeitsgeist ist wenig verschieden von der Barbarei.

Die Arbeit ist nicht bloße Handarbeit. Die Sprache ist vollkommen in ihrem Recht, wenn sie auch, und nicht bloß im uneigentlichen Sinne von geistiger Arbeit und von geistigen Arbeitern redet, im Unterschiede von einer höheren geistigen Thätigkeit. Das Höchste, was der Geist zu erreichen vermag, wird nicht durch Arbeit errungen; „Nicht der Masse qualvoll abgerungen, Schlank und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen, Steht das Bild vor dem entzückten Blick;" — aber im Unterschiede von dieser idealen Thätigkeit des Geistes ist eine andere im vollen Sinne als Arbeit zu bezeichnen, bei der es sich eben um ein rein individuelles Bilden handelt. Alle auf den bloßen Nutzen der Einzelnen abzweckende geistige Thätigkeit ist ein Arbeiten; so redet man von Schülerarbeiten, von Amts-Arbeiten u. dgl. Der Schüler arbeitet, um durch Aneignen eines bestimm-

ten Lehrstoffes sich, als Einzelwesen, zu einem Berufe auszubilden; der Lehrer arbeitet in gleichem Sinne an dem Schüler. Alles geistige Bilden, welches auf Fortkommen in der Welt, auf Erringung einer Stellung in der Welt berechnet ist, ist ein Arbeiten; und so giebt es auch eine wissenschaftliche Industrie; es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der Wissenschaft als Handwerk und der Wissenschaft als Kunst. Wenn aber der Lernende sich zu einer mehr idealen Thätigkeit erhebt, mit Begeisterung für die Wahrheit und für das Gute über das bloß Individuelle sich emporschwingt, oder der Lehrende eine solche Begeisterung in ihm zu erwecken sucht, so ist das nicht mehr Arbeit, sondern ein höheres Bilden. Allerdings redet man, obgleich nur in mehr uneigentlichem Sinne, auch von einem Arbeiten im Gebiete idealer Interessen, wie in der Religion und thätigen Liebe (Röm. 16, 6. 12; 1 Theſſ. 1, 3; Hebr. 6, 10; 1 Cor. 15, 58; 2 Cor. 6, 5; 11, 27; Off. 2, 2. 3; 14, 13); Paulus sagt: „ich habe mehr gearbeitet als sie alle" (1 Cor. 15, 10), und der Seelsorger und der Missionar überhaupt kann von seiner Arbeit an den Seelen reden, (1 Cor. 16, 16; 2 Cor. 10, 15; 11, 23; 1 Theſſ. 3, 5; 5, 12; 1 Tim. 5, 17); aber dann wird mit diesem hier im Wesentlichen nur bildlich gebrauchten Ausdruck (s. Joh. 4, 38; 1 Cor. 3, 8) nicht die Thätigkeit an sich, sondern nur die Mühe in der Überwindung von Schwierigkeiten (daher *κοπος* u. *κοπιάω*) bezeichnet, die nicht in der Sache selbst, sondern in andern Verhältnissen liegen, wie in der Feindseligkeit der sündlichen Menschen, in der Schwäche der eigenen Kraft u. dgl.

§. 116.

2. Das universelle Bilden bildet das Object für den allgemeinen, also vernünftigen Zweck, nicht bloß für das individuelle Bedürfniß, für den zeitlichen Nutzen, sondern für den vernünftigen und sittlichen Geist überhaupt, zum vernünftigen Genuß, zum sittlichen Wohlgefallen, zu einem Schönen und Guten, ist künstlerisches Bilden im weitesten Sinne des Wortes. Es kann ebenso ein materielles, wie ein geistiges Bilden sein. Das natürliche Sein empfängt eine geistige Gestalt, wird zum Ausdruck und zum Bilde des vernünftigen Geistes, zum Ausdruck des Harmonischen überhaupt, zum Kunstwerk. Das geistige Sein wird zu einem in sich und mit Gott harmonischen, wahrhaft vernünftigen, also wesentlichen religiösen gebildet, zu einer schönen Seele, zu einem Menschen Gottes. Die religiöse und die ideale Bildung überhaupt ist wesentlich verschieden von der Bildung zum weltlichen Beruf, will nicht den Menschen zu einem „brauchbaren,"

nützlichen machen, sondern zu einem, an dem Gott und Menschen Wohlgefallen haben, der selbst Wohlgefallen hat an Gott und allem Göttlichen und Schönen, will ihn nicht zu einem bloßen Einzelwesen, einem bloßen Staatsbürger, einem Berufsmenschen bilden, sondern will das rein und wahrhaft Menschliche an ihm zur Wirklichkeit bringen, will den bloß natürlichen Menschen zu einem Bilde des sittlichen Geistes, einem wahren Ebenbilde Gottes machen, zu einem Ausdruck der Wahrheit. Alles, was das universelle Bilden schafft, ist ein Kunstwerk, und wenn es, im Unterschiede von gelehrter Arbeit, eine Wissenschaft bildet, so wird sie zum Kunstwerk. Darum ist auch kein universelles Bilden möglich ohne sittliche Begeisterung, d. h. ohne Erfülltsein von einem universellen Geiste, welcher die individuelle Schranke und alles Selbstsüchtige von sich abstreift, und zu einem allgemeinen, göttlichen Sein hinstrebt (§. 98).

Die Frucht, die durch bloße Arbeit erzielt wird, ist nur zum Genuß des Einzelnen; das Kunstwerk und das Schöne und Gute überhaupt ist zum geistigen Genuß des vernünftigen Menschen als solchem. Es müssen sich auch die Engel im Himmel freuen, nicht bloß über einen Sünder, der Buße thut, sondern über alles wahrhaft Schöne. Zu einem nützlichen, geschickten, gelehrten Menschen bildet sich der Mensch durch Arbeit und Mühe, zu einer schönen Seele nur durch Begeisterung; das ist freilich nicht die schöne Seele sentimentaler Romanschreiber, sondern die Seele, die vor Gott und allen Gotteskindern schön ist, die Kindesseele eines Gotteskindes, voll Liebe und Begeisterung, die Seele deß, der reines Herzens ist, und die darum Gott schauet, weil Gott auf sie mit Wohlgefallen schauet.

Die Kunst ist in ihrem tiefsten Grunde und Wesen religiös, wie sie geschichtlich aus der Religion entsprungen ist; dies gilt ausnahmslos von allen Völkern. Keine Religion ohne Kunst, ohne ideale Gestaltung des idealsten Gedankens. Baukunst, bildende Kunst, Gesang, sind bei allen Völkern der Religion entsprossen und der Religion dienende Begleiter; und es gehörte die ganze gemüthlose Einseitigkeit und kahle Verstandesrichtung Zwingli's dazu, die Kunst aus der Kirche zu verbannen, eine Versündigung an der christlichen Menschheit, die in den meisten reformirten Ländern wenigstens einigermaßen wieder abgestreift worden ist. Selbst die weltliche Kunst, insofern sie nicht, ihrem Wesen untreu geworden, in den Dienst der Sünde getreten ist, ist mit der Religion eng verwandt. Auch sie erhebet den Menschen über das bloß Individuelle

und Materielle, und, selbst entsprungen aus der Begeisterung, erweckt sie in dem Menschen Begeisterung für das Harmonische, Schöne und Edle, für das, was den Menschen aus seiner Vereinzelung und aus seiner Selbstsucht herausführt zu dem, was in allen sittlichen Seelen wiederklingt. Liebe zur Kunst überwindet die Rohheit, macht das Herz empfänglich auch für das sittlich Schöne und das Göttliche. Darum ist die Pflege der Kunst ein so wichtiger Punkt in der Erziehung und im Völkerleben. Darum wird aber auch die Kunst eine dämonische Macht, wo sie, ihres Adels vergessend, zur entarteten Lustdienerin herabsinkt, und statt der Begeisterung für das wahrhaft Schöne nur auf Berauschung durch lüsterne Sinnenerregung hinwirkt. Wo ein gesundes geistiges Leben ist, da stehen Kunst und Religion in engster Wechselbeziehung. Wo der Glaube im Herzen lebendig ist, da spricht er sich aus in „Psalmen und lieblichen Liedern," da feiert er seines Gottes Ehre durch feierlichen Schmuck seiner Altäre und Hallen, und wo eine rechte Kunst waltet, da weihet sie das Schönste, was sie schafft, der Ehre Gottes. Die Religion hat den Griechen Dichter und Künstler geschaffen, und die Dichter und Künstler haben den Griechen ihre Götter geschaffen; mag in dem Letzteren auch eine heidnische Verirrung sich kund thun, das Wahre liegt doch auch hier zu Grunde, daß das Göttliche dem Menschen am nächsten tritt in dem Worte, dem Gesange und dem Werke der künstlerischen Begeisterung. Die Propheten des alten Bundes vermochten auch nicht, das geistig Geschaute in nüchtern verständige Prosa umzusetzen; und auch der Prophet des neuen Bundes verkündet seine Gesichte in kühn gestalteten Bildern. Wen das befremdet, der kennt weder die Kunst, noch die Religion.

Das universelle sittliche Bilden geschieht nicht nothwendig unmittelbar und direct, sondern in Beziehung auf den freien Geist wesentlich auch dadurch, daß derselbe durch das sittliche Thun des Andern angeregt und begeistert wird für das durch eigene Kraft und eigenen Willen sich vollbringende Selbstbilden. Darin besteht die eigentliche Kunst der Erziehung und der Regierung, daß die leitende Macht sich dem zu bildenden Geiste zum Theil verbirgt, ihre Einwirkung auf ihn nicht als eine Beschränkung, als bewältigende Übermacht erscheinen läßt, sondern ihn sich mehr frei und selbständig entwickeln läßt. Dies geschieht aber nicht dadurch, daß man den zu Leitenden eben gehen läßt, sondern dadurch, daß in demselben das sittliche und vernünftige Bewußtsein geweckt und gekräftigt wird, daß er sich nicht als ein bloß losgelassenes Einzelwesen fühlt und weiß, sondern als eine von einem heiligen und sittlichen Geist getragene Persönlichkeit, daß eine sittliche Gesinnung und eine ideale Begeisterung in ihm zur Macht wird, die ihn selbst zu höherer Entfaltung und Vollkommenheit bildet.

§. 117.

Aneignen und Bilden sind bei der wahren sittlichen Entwickelung immer mit einander verbunden, und dies um so enger, je höher beide sind. Kein geistiges Aneignen ohne geistiges Bilden seiner selbst, und kein Bilden eines gegenständlichen Seins ohne geistiges Aneignen des Gebildes; das Bilden des eigenen Geistes aber ist an und für sich schon nothwendig ein Aneignen. Das Maß des Aneignens, insbesondere des Genießens, steht bei rechter Entwickelung immer in gleichem Verhältniß mit dem Maße des Bildens; und beide Weisen des Bildens sind sowohl mit einander, als auch mit den beiden Weisen des Aneignens verbunden, wie letztere wieder mit einander.

Die Frucht der Arbeit und noch mehr das Kunstwerk ist Eigenthum des Arbeitenden und des Künstlers; das nennt er *sein*, das hat er sich schon in dem Schaffen selbst angeeignet. Die nach außen gerichtete Thätigkeit strömt so wieder in das handelnde Subject zurück. Das gegenständliche Sein bildend, bildet der Mensch sich selbst; er hat das Werk nicht bloß als sein eigenes, als das Abbild seines Gedankens, sondern wird durch das Wirken wie durch das Werk selbst geistig und sittlich gefördert. Alles Bilden ist Selbstbilden; und indem der Mensch in geistige Beziehung tritt zu andern Menschen, sich in seiner Bildung ihnen offenbart, ist jedes Selbstbilden unmittelbar auch wieder ein Bilden Anderer. — Jedes individuelle Bilden, jede Arbeit, soll als sittliches zugleich auch das universelle Bilden an sich haben; ohne dieses geht der Arbeiter geistig und sittlich zu Grunde. Wenn der Arbeiter das Nützliche mit dem Schönen verbindet, seinem Werke eine schöne Gestalt giebt, wenn Gesang die Arbeit begleitet, wenn das Herz sich von dem dem zeitlichen Nutzen dienenden Schaffen zum Ewigen erhebt, und Ernst gemacht wird mit dem Gebote: „bete und arbeite", so wird das individuelle Bilden durch das universelle erhoben und verklärt. Je individueller die Arbeit ist, um so mehr überwiegt das bloß Nützliche; darum ist auch keine Arbeit für die harmonisch-sittliche Bildung des Menschen so gefahrbringend, ja so verderblich, als der geistlose Mechanismus der Fabrikarbeiten; und die weiße Sklaverei wirket da oft viel verheerender als die schwarze. Das ununterbrochene Einerlei der kleinlichsten Beschränktheit der Arbeit tödtet den Geist und zersetzt die Sittlichkeit.

Jedes Bilden ist ferner nicht bloß ein das Subject selbst bildendes universelles Aneignen, indem der Mensch sein Gebilde erkennt, sondern auch ein individuelles, indem er dasselbe *genießt*. Das göttliche Urbild

davon bekundet sich in dem Schöpfungsbericht, indem Gott ansah alles, was er gemacht hatte, und fand, daß es sehr gut war. Alle sittliche Arbeit und noch mehr alles universelle Bilden ist an und für sich schon Genuß, ja ist der höchste und reinste Genuß, wie in jenem Ausdruck vom Schöpfer dessen Seligkeit mit ausgedrückt ist. Aber auch der nicht unmittelbar in der bildenden Thätigkeit selbst liegende materielle Genuß ist in einer sittlichen Ordnung an dieselbe gebunden. „So Jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen" (2 Theß. 3, 10); das ist ein sittlich unanfechtbarer Grundsatz; und wo es anders ist, da sind die gesellschaftlichen Verhältnisse faul; und der Groll des darbenden Arbeiters gegen den schwelgenden Müßiggänger hat eine sehr gerechte Grundlage. Mit dem Maß des Wirkens steigt und fällt das sittliche Anrecht an Genuß überhaupt und an selbständige Würde in der Gesellschaft. Darum: „ein Jeglicher arbeite und schaffe mit seinen Händen etwas Gutes" (Eph. 4, 28; vgl. Apost. 20, 34. 35; 1 Theß. 4, 11; 2, 9).

§. 118.

Da das Bilden und das bildende Aneignen sich auf ein erst künftig zu Erreichendes, also zunächst auf ein Ideelles beziehen, so ist der sittliche Beweggrund zu solchem sittlichen Streben nicht bloß die Liebe zu einem Seienden, sondern zugleich auch die Liebe zu einem noch nicht wirklich, sondern nur ideell Seienden, welches aber in seiner Verwirklichung dem sittlichen Geiste sicher ist, ist also wesentlich Glaube und Hoffnung. Diese glaubende und hoffende Liebe bekundet sich einerseits in der sittlichen Ausdauer bei dem auf die Verwirklichung des sittlichen Zweckes gerichteten Streben, als Treue, und diese erscheint in Beziehung auf die Arbeit als Fleiß, andrerseits in ihrer innerlichen Kraft, also in der zuversichtlichen Gewißheit ihres Gelingens, als Freudigkeit, die in Beziehung auf das universelle Bilden als Begeisterung erscheint (§. 116).

Die bloße Liebe zu dem Seienden an sich schafft nichts, bewahrt und genießt nur. Die Sittlichkeit will und soll aber schaffen. Sie hat also noch eine andere Liebe zu ihrer Voraussetzung, eine mehr ideelle, die ihren Gegenstand erst sucht, ihn zunächst nur als Gedanken hat, seine Verwirklichung glaubt und hofft. Die Liebe aber als eine sittlich-vernünftige ist nicht eine bloß augenblickliche, zufällige, vorübergehende, sondern eine bleibende. Sobald sie also einen Gedanken als einen zu verwirklichenden erfaßt hat, muß sie, insofern derselbe ein vernünftiger ist, auch dauernd

sein, den Gedanken festhaltend, obgleich sie noch nichts von der Verwirklichung sieht (Hebr. 11, 1). In diesem Festhalten des sittlichen Zieles, dessen Wirklichkeit ich noch nicht sehe, sondern glaube und hoffe, und in dem stetigen Streben nach demselben übe ich Treue in dem sittlichen Thun. Der Fleiß, ein Ausdruck der Treue, ist eine Wirkung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Ohne solchen Glauben an ein zu erreichendes Ziel kann ich nicht fleißig sein. Daher ist auch ein wahrhaft sittlicher Fleiß nicht möglich ohne Gottvertrauen, ohne wahren religiösen Glauben, weil dieser allein solche Zwecke giebt, die wahrhaft sittlich und darum auch wahrhaft zu verwirklichen sind, und nach denen darum der Mensch auch mit wahrer Zuversicht streben kann (Ps. 128, 1. 2), während ein auf bloß irdischer, selbstsüchtiger Hoffnung ruhender Fleiß keine wirkliche Zuversicht zuläßt, und entweder bald in Muthlosigkeit oder bei wirklich erreichtem Ziel sofort in Trägheit umschlägt.

Die andere Seite dieser Liebe, die **Freudigkeit**, ist nur die Kehrseite der Treue, und darum nothwendig mit ihr vereinigt. Die Treue ist mehr extensiv, die Freudigkeit im Schaffen mehr intensiv, ist ein Muth, der auf der Zuversicht ruht. Die Freudigkeit bezieht sich auf **alles** Schaffen und Bilden, auch auf die geringste Arbeit, und nur derjenige Fleiß ist wahrhaft sittlich, welcher mit Freudigkeit wirket. Die zur Begeisterung gesteigerte Freudigkeit bezieht sich nicht auf die Arbeit, sondern auf ein universelles Bilden; nicht auf Dinge, welche individuellen Nutzen, sondern welche eine Idee ausdrücken, allgemeine, vernünftige Bedeutung haben. Keine Arbeit wird sittlich vollbracht ohne Freudigkeit, kein Kunstwerk und kein religiöses Wirken ohne Begeisterung. In solcher Begeisterung erfasse ich nicht mich selbst als Einzelwesen, vergesse mich vielmehr und lasse die Idee oder ein Ideal, ein allgemein Vernünftiges in mir walten, etwas rein Geistiges, was, wie mich, auch alle andern sittlich-vernünftigen Menschen in gleicher Weise mit Liebe erfüllen muß.

§. 119.

Da der Mensch nur in der vollkommenen, allseitigen Entwickelung aller seiner Lebensmomente vollkommen wird, und jede ausschließliche Verwirklichung und Ausbildung eines oder einiger derselben eine Störung des inneren Einklangs ist, so muß jeder Mensch, insoweit es seine individuelle Besonderheit zuläßt, jede Weise von sittlichem Aneignen und von sittlichem Bilden vollbringen, muß Fleiß **und** Begeisterung offenbaren. Wer das Leben ausschließlich aufgehen läßt in individuellem Bilden und Aneignen, in Arbeit und Genuß, ist aus

dem sittlichen Einklang getreten, und darum unsittlich. Das universelle, also wesentlich religiöse Bilden muß der Arbeit zur Seite treten, und die Anordnung des Sabbaths neben den Tagen der Arbeit hat nicht eine bloß religiöse, sondern wesentlich auch eine sittliche Bedeutung. Das sittliche Ruhen von der Arbeit ist ein Erheben zur idealen Selbstbildung, ein Erheben des zeitlich-Individuellen in das Ewige, Heilige, Allgemeine und Göttliche; die Sabbathsfeier ist das rechte und sittliche Verklären des endlichen, prosaischen Einzellebens durch die Poesie des Idealen und Unendlichen.

In dem individuellen Bilden versenkt sich der Mensch in das gegenständliche Dasein; er hat es zunächst nicht in seinem Besitz, sondern dasselbe besitzt ihn; daher, besonders im Zustande der Sündhaftigkeit, die Gefahr, daß der Mensch sich in seiner Arbeit verliere, sich, wie in dem sinnlichen Genuß, an das Geschöpf unselbständig aufgebe. Der Mensch soll aber bei sich und bei dem Schöpfer bleiben, muß sich aus dem Versenktsein in die Creatur wieder zurücknehmen, sich sammeln in der geistlichen Ruhe, muß in dem Bilden der Begeisterung neue sittliche Kraft empfangen für das Bilden des Fleißes. Wie Gott, obgleich er in die Welt schaffend sich versenkte, dennoch nicht in sie aufging, sondern wieder zu sich selbst und seiner unendlichen Selbständigkeit zurückkehrte, und in ewiger, unwandelbarer Herrlichkeit über dem Geschaffenen bei sich bleibet: so ist es auch sittliche Forderung, daß der Mensch über dem Schaffen des Endlichen und Einzelnen nicht sich als für die Ewigkeit bestimmte Persönlichkeit verliere; um des Menschen willen ist der Sabbath gemacht (Mc. 2, 27). Es ist ein hoher Gedanke, daß in der heiligen Schrift grade Gottes Schöpfungsruhe zum Urbild und zum Urgrunde der Sabbathsfeier gemacht wird (1 Mos. 2, 3; 2 Mos. 20, 8 ff.). Es ist damit ausgedrückt, daß grade die innerste Gottesebenbildlichkeit es ist, welche die Sabbathsfeier fordert, das wahrhaft vernünftige, religiös-sittliche Wesen des Menschen, nicht aber das individuelle Bedürfniß der Ruhe und des Genusses. Der Sabbath hat nicht eine bloß negative Bedeutung, ist nicht eine bloße Unterbrechung der Arbeit, sondern er hat eine sehr gediegene positive Bedeutung, ist das freie Walten des über das bloße Einzelwesen und über das Endliche hinausgehenden Wesens des vernünftigen, gottähnlichen Geistes, das Anknüpfen des durch die Arbeit in das Vergängliche hineingezogenen Geistes an das Unvergängliche und Ideale. Wo Gott als in die Natur aufgehend gefaßt wird, wie bei den Chinesen und dem neueren Unglauben, da giebt es keinen Sabbath; da giebt es nur einen zufälligen Wechsel von Arbeit und materiellen Genuß. Die Feier des Sabbaths gehört der

Sittlichkeit an sich an, nicht bloß dem Zustande der aus der Sündhaftigkeit sich herausringenden Erlösung; aber wo die Sünde noch Macht ist, da ist sie nothwendig weniger frei, gesetzlich strenger, als wo die Freiheit der Kinder Gottes waltet.

Daraus, daß alles sittliche Arbeiten auch ein universelles Bilden mit sich verbunden hat, folgt schon, daß für den sittlich wahrhaft freien Menschen der Gegensatz von Sabbathsruhe und Arbeit nicht ein absoluter ist, daß jeder Tag und jede Arbeit auch ihre Sabbathstille hat, und daß andrerseits auch der Sabbath nicht schlechthin jedes Werk ausschließt. Schon jetzt aber können wir einsehen, daß vorzugsweise nur solche Werke mit der Sabbathsfeier in Einklang stehen, die ein universelles Bilden ausdrücken, künstlerischen Charakter im edelsten Sinne des Wortes tragen. Dahin gehören jene Krankenheilungen, die dem Herrn den Vorwurf des Sabbathsbruches zugezogen. Sie sind nicht Arbeit, sondern als Wiederherstellung gestörter Ordnung des Daseins von allgemeiner und ideeller Bedeutung.

Zweite Abtheilung.

Das sittliche Thun nach seinen Unterschieden in Beziehung auf die verschiedenen Objecte.

I. In Beziehung auf Gott.

§. 120.

Gott ist Gegenstand des sittlichen Thuns nach dessen dreifacher Erscheinungsweise, und zwar ist die erste und wesentlichste derselben das sittliche Aneignen, da Gott dem Menschen gegenüber wesentlich als thätig und schaffend, nicht als leidend auftritt.

a) Das sittliche Aneignen Gottes

ist unmittelbar zugleich auch das höchste sittliche Selbstbilden des sittlichen Subjectes, und enthält zwei nothwendig zu einander gehörige und mit einander verbundene Elemente: einmal, daß Gott für uns werde, und dann, daß wir für Gott werden, d. h. daß wir einerseits das uns allezeit nahe Göttliche in unser sittliches Bewußtsein aufnehmen, und andrerseits unser sittliches Bewußtsein zu Gott erheben, in das göttliche Leben hineinbilden. Das erste ist das Glauben, das zweite ist die Gottesverehrung; keins ohne das

andere. Das Glauben ist das liebend gewollte und liebend wollende Anerkennen des uns liebend sich kundmachenden Gottes als unseres Herren und Vaters, dem wir zu unbedingtem Gehorsam und hingebender Liebe verpflichtet sind, ist das zu seiner vernünftigen Wahrheit gelangte Selbstbewußtsein des Menschen, indem dieser nicht sich als Einzelwesen, sondern sich nur in seinem göttlichen Urgrunde erfaßt.

Gott ist freilich in jedem Geschöpf an sich schon gegenwärtig; aber dazu, daß Gott für das vernünftige Geschöpf auch wahrhaft, d. h. dem vernünftigen Wesen desselben entsprechend, gegenwärtig sei, gehört, daß dasselbe in freier sittlicher Weise sich diese Gegenwart Gottes aneigne. Vernünftig besitze ich nur das vernünftig und sittlich Angeeignete. Jedes Aneignen aber, also jedes Glauben, setzt eine Unterschiedenheit bei gegenseitiger Lebensbeziehung voraus; was ich unmittelbar selbst bin, kann ich mir nicht aneignen. Sittlich wird das Aneignen Gottes eben dadurch, daß der Mensch den Unterschied für sich festhalten kann, ohne die Lebensbeziehung zu Gott anzuerkennen, sich als unabhängig von Gott festhalten kann in dem sündlichen Streben, selbst zu werden wie Gott. Es ist ein sittliches Thun, wenn der Mensch sein Selbstbewußtsein, welches zunächst ein bloß individuelles ist, zu einem wahrhaft vernünftigen macht, und sich nicht bloß als Einzelwesen, sondern als durch Gott bedingt, also in seinem göttlichen Urgrunde erfaßt; erst das religiöse Selbstbewußtsein ist ein sittliches, und dieses eben ist das Glauben. Das Glauben ist nicht bloßes Fürwahrhalten, nicht bloßes religiöses Erkennen oder bloßes gegenständliches Bewußtsein, sondern es ist ein sittlich bedingtes Fürwahrhalten, ein williges, also liebendes Anerkennen; ich will Gott und das Bewußtsein von ihm in mir haben, und zwar als ein göttliches, d. h. als eine volle und wahre Lebenskraft, also als wirkend, als das Göttliche verwirklichend. Der Begriff des Glaubens schließt also das Lieben und Wollen mit dem Erkennen zusammen, ist nicht eins der drei, sondern die Einheit der drei, ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Gemüthes (vgl. S. 308). Das Glauben ist der dankende Wiederstrahl des göttlichen Liebens; der von Gott Geliebte wendet sich liebend dem Liebenden zu. Ohne Liebe Gottes zu dem Menschen keine Liebe des Menschen zu Gott; weil der Mensch die göttliche Liebe erfahren, glaubet er; wer empfangene Liebe nur erkennen und theoretisch anerkennen, nicht mit dem Herzen erwiedern mag, ist unsittlich; bloß theoretisches Anerkennen Gottes ohne Glauben des Herzens ist sündlich.

„Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet" (Hebr. 11, 1); er ist

nicht eine Zuversicht von dem, was in die unmittelbare sinnliche und in die individuelle Erfahrung fällt, sondern von dem, was über diese schlechthin hinausliegt, auch nicht von dem, was unmittelbar schon da und verwirklicht ist, sondern was erst in Wahrheit verwirklicht werden soll, nämlich eben auf Grund des Glaubens, und was erst in seinem Keime wirklich da ist. Die wirkliche volle Lebensgemeinschaft mit Gott, die volle Aneignung des Göttlichen, ist erst Gegenstand der Hoffnung, kann erst vollbracht werden durch das Glauben; dieses aber richtet sich mit fester Zuversicht des Erringens auf das ihr liebend sich kund machende Göttliche. Das Glauben steht also nicht *neben* dem Erkennen, als ob es dieses nicht auch in sich enthielte, auch nicht *unter* dem Erkennen, als ob es nur eine geringere Stufe desselben wäre und mit der höheren Erkenntniß aufhörte, sondern *über* demselben, indem es ein liebendes Erkennen ist, ein liebend gewolltes und liebend wollendes Erkennen Gottes, also Gefühl und Willen als wesentliche Elemente mit in sich einschließt. Das Glauben führt zum Wissen, geht aber dem wirklichen Wissen voran, ist also unabhängig von demselben.

§. 121.

Wie das Glauben wesentlich das individuelle Aneignen Gottes ist, so ist das *Erkennen* Gottes das universelle, und das Ringen nach demselben also eine hohe sittliche Pflicht; sie wird erfüllt nicht ohne das Glauben, sondern nur auf Grund desselben, durch geistige Durchbildung desselben, ist ein geistiges Aufnehmen und wahrhaftes Aneignen der mittelst des Glaubens uns zu Theil werdenden göttlichen Offenbarung in Beziehung auf Gottes Wesen, Walten und Willen. Die Gotteserkenntniß ist nicht Voraussetzung, sondern Ziel des sittlichen Strebens, und ohne sie also auch keine Vollkommenheit der Sittlichkeit.

Als individuelles Aneignen ist das Glauben gewissermaßen ein geistliches Genießen des Göttlichen, ist wesentlich der Persönlichkeit selbst angehörig, darum nicht mittheilbar, während das Erkennen unter Voraussetzung des Glaubens allerdings durch Lehren mitgetheilt werden kann. Im Gebiete alles Göttlichen geht der Glaube dem Erkennen voran, denn ohne Glauben ist Gott für uns ebenso wenig, wie die sinnlichen Dinge für uns ohne die Sinne; das Glauben enthält wohl schon einiges Erkennen, ist aber an sich noch nicht das volle Erkennen. Aber eben darum, weil das Glauben das Erkennen als wesentliches Element schon mit enthält, ist es sittliche Forderung, das Erkennen zu möglichster Vollendung

durchzubilden und dadurch auch das Glauben zu erhöhen und zu kräftigen. Zur wirklichen Erkenntniß wird die durch den Glauben aufgenommene göttliche Offenbarung durch die rechte geistige Vertiefung in dieselbe und durch die volle Einigung ihres Inhaltes mit unserem ganzen, geistlich-verklärten Sein, so daß das Erkennen ein mächtiger sittlicher Beweggrund zur Gottesliebe und zum Gehorsam gegen Gottes Willen wird (Ps. 63, 7 ff.; Jerem. 29, 13. 14; Joh. 8, 32; Apost. 17, 27; Col. 1, 11; Eph. 1, 17. 18). Die Gotteserkenntniß besteht nicht bloß in der in dem gegenwärtigen Leben immer nur unvollkommen zu erreichenden (1 Cor. 13, 9. 10; 2 Cor. 5, 7; Jes. 55, 8. 9) Erkenntniß von Gottes Wesen (Röm. 1, 19. 20), sondern auch des göttlichen Willens an uns (Col. 1, 9. 10; Eph. 5, 15—17) und des göttlichen Waltens in der Natur und dem Menschenleben und des heiligen Zweckes Gottes in seiner Weltregierung. Führt auch die rechte und gereifte Gotteserkenntniß zu höherer Vollkommenheit des sittlichen Lebens, so ist sie doch nicht, wie der Glaube, die Voraussetzung des Sittlichen überhaupt, sondern die Wahrheit Gottes erkennen kann nur, wer reines Herzens ist (Mt. 5, 8).

§. 122.

Das Andere ist, daß der Mensch auch für Gott wird, daß er sich durch sittliche That zu Gott erhebt, um Gott thatsächlich, nicht bloß in der subjectiven Anerkennung, mit sich zu vereinigen, das göttliche Wirken auf sich einwirken zu lassen, in der Gottesverehrung (dem Kult), welches ein religiöses und sittliches Thun zugleich, also ein heiliges Thun ist. Die Gottesverehrung ist entweder eine rein ideelle und positive, indem der Mensch sich geistig unmittelbar auf Gott bezieht, in frommer Andacht zu Gott erhebt: das Gebet, — oder eine mehr reale und zugleich mehr verneinende, in der freien, sittlichen Abwendung von dem Ungöttlichen, Unheiligen: das Opfer. Diese beiden Seiten der Gottesverehrung als sittlichen Aneignens des Göttlichen gehören schlechthin zu einander; kein Gebet ohne Opfer, und kein Opfer ohne Gebet.

Der Glaube ist die rein subjective Seite des sittlichen Aneignens des Göttlichen, bleibt schlechthin innerhalb des Seelenlebens, ist das weibliche Sichöffnen der Seele für das Hereinleuchten des göttlichen Lichtes; der Mensch bleibt in diesem Aufnehmen durchaus in und bei sich selbst. Die Gottesverehrung ist mehr objectiv; der Mensch geht aus sich heraus, läßt sein Licht leuchten nach dem göttlichen Urlicht zu, wie die Opferflamme,

vom Himmelsfeuer entzündet, wieder gen Himmel aufsteigt. Alle Gottesverehrung setzt den Glauben voraus, geht aber nicht im Glauben auf. Wenn der Mensch glaubend das Göttliche in sich aufgenommen, mit dem Göttlichen sich erfüllt hat, unterscheidet er doch sich als Geschöpf von Gott, setzt sich in eine sittliche Beziehung zu ihm, erhebt sich in sittlichem Thun zu Gott als dem von ihm Unterschiedenen, und dies ist der Kult. Dem reinen Mystiker verschwindet aller Kult, weil er den Unterschied zwischen Gott und dem Endlichen verschwinden läßt.

Der Kult ist die unmittelbare, thatsächliche Offenbarung des Glaubens, ein religiöses Thun, welches die an sich schon bestehende Gemeinschaft Gottes mit uns zu einer mit bewußtem Willen gesetzten Gemeinschaft unser mit Gott machen soll, ist ein heiliges Thun, im Gegensatz zu dem nur auf das Endliche gerichteten profanen. Im wahren sittlichen Zustande des Menschen muß alles Thun zugleich auch ein heiliges sein, und der Unterschied zwischen dem heiligen und profanen kann nur zu einer relativen, äußerlichen Unterscheidung von zeitweise wechselnder Beschäftigung mit irdischen und ewigen Dingen, von Arbeit und von Sabbathstille des Gemüthes während der irdischen Laufbahn des Menschen sich gestalten, aber doch so, daß alles Profane immerdar verkläret und geheiliget wird durch die bestimmte und bewußte Beziehung auf das Ewige. Das heilige Thun bezieht sich entweder unmittelbar auf Gott, ist ein rein positives Anknüpfen des Menschlichen an das Göttliche, oder es bezieht sich nur mittelbar auf Gott, unmittelbar aber auf das Nichtgöttliche, Profane, indem es dasselbe verneinend zurückweist, das menschliche Herz von demselben abwendet zu Gott hin. Beides läßt sich niemals von einander trennen; Gebet ohne Opfer, ohne Abwendung von dem Nichtgöttlichen in und außer mir, ist sittlich unmöglich; im Gebete mich zu Gott erhebend, unterscheide ich zugleich das Göttliche von allem Außergöttlichen, ziehe mich von diesem zurück; ich kann nicht wahrhaft beten, ohne zugleich Entsagung zu üben auf das Creatürliche, ohne das Gewirr des Endlichen hinzugeben, aufzuopfern.

§. 123.

1. Das Gebet, auf dem Glauben an den persönlichen Gott ruhend, ist die freie sittliche Vereinigung des gläubigen Herzens mit Gott, also daß dadurch die eigne sittliche Persönlichkeit nicht aufgehoben, sondern in und durch Gott erhöhet wird; es ist die freie und bewußte Anerkennung, daß Gott um alle unsere Gedanken wisse, und der freudige Wunsch, daß es geschehe; es erhebt die natürliche Got-

tesgemeinschaft zu einer geistigen, sittlichen, Gottes Sein im Menschen zu einem Sein des Menschen in Gott. Da in diesem Einssein allein das wahre Leben des vernünftigen Geistes beruht, so ist, wenn auch nicht das ausdrückliche Beten im Wort, doch die Gebetsstimmung des sittlichen Menschen eine immerwährende. Das Gebet hat nur dann eine sittliche Wahrheit, wenn es wahres Eigenthum des betenden Gemüthes ist, also mit Andacht geschieht; und da es den Menschen mit dem Vater aller Menschen einiget, drängt es zur Gebetsgemeinschaft, und die höhere Gestalt des Gebetes ist darum das gemeinschaftliche Gebet.

Im Gebet tritt der Mensch in eine persönliche Gemeinschaft mit Gott, dem er, als dem Allwissenden, in liebendem Vertrauen sein frommes Denken, Fühlen und Wollen ausdrücklich mittheilt; nur Frommes läßt sich an Gott mittheilen; ein mit Bewußtsein unfrommes Gebet ist Gotteslästerung. Das Gebet ruht schlechterdings auf der gläubigen Anerkennung der göttlichen Allwissenheit, ist also nicht sowohl das Mittel, unsere Gedanken Gott kund zu machen, — denn Gott weiß alle unsere Gedanken von fern, und was wir bedürfen, ehe denn wir darum bitten — sondern vielmehr der fromme Ausdruck unseres Glaubens und unserer freudigen Bereitwilligkeit, daß Gott darum wisse. Ein Gebet, welches von dem Gedanken ausginge, daß Gott selbst dessen bedürfe, um unser Inneres zu wissen, wäre an sich schon ein unfrommes, und ein Widerspruch in sich selbst; jeder Gedanke aber und jedes Verhalten, was wir von Gott nicht gewußt wünschen, vor ihm verbergen wollen, ist unfromm; und die Stufe unserer Frömmigkeit zeigt sich in dem Maße, als wir das Verlangen haben, all unser Thun und Denken vor Gott kund zu wissen. Das Unterlassen des Gebets entzieht nicht unser inneres Leben dem göttlichen Wissen, sondern entzieht uns den göttlichen Segen. Das Gebet macht nicht unser Sein dem göttlichen Wissen kund, sondern macht uns die göttliche, allwissende Gegenwart kund, zieht nicht Gott zu uns herab, sondern uns zu Gott hinauf; es ist für uns der Weg, uns wahrhaft mit Gott zu vereinigen, indem dadurch nicht bloß Gott als der allgegenwärtige bei uns ist, sondern auf wir durch ein religiös-sittliches Wollen bei Gott sind; und nur, wenn Gott nicht ohne unser Begehr allgegenwärtig bei uns ist, sondern auf unser Gebet und Wollen, sind wir in wirklicher, heilbringender Lebensgemeinschaft mit Gott. Ohne Gebet giebt es nur eine natürliche, nicht eine sittliche, geistliche Gemeinschaft mit Gott; und die bloß natürliche Gemeinschaft ist für das sittliche Geschöpf ein Widerspruch mit seinem Wesen, und wird darum zur Verwerfung des

Menschen durch Gott. Wer nicht beten kann, dem ist Gottes Gegenwart eine richtende und verurtheilende. — Da im Gebet der Mensch sich zu dem höchsten Gegenstand sittlichen Thuns erhebt, so ist es auch die höchste sittliche That; und alles andere sittliche Thun empfängt seinen sittlichen Werth nur in seiner Beziehung auf dasselbe, nur als sittlich geweiht durch das Gebet.

Im Gebet spricht sich die höchste sittliche Würde und die freie Persönlichkeit des Menschen aus, indem er in demselben mit voller und freudiger Freiheit dasjenige will, anerkennt und erhöht, was schon ohne dasselbe, obgleich nur in unmittelbarer, natürlicher, außersittlicher Weise, da ist, aber nicht so bleiben kann, ohne zum Widerspruch, zur Unseligkeit umzuschlagen, das göttliche allgegenwärtige Walten. Nur dem Wollenden ist Gottes Nähe zum Heil, und nur dem Liebenden wird die liebende Gottesgemeinschaft kund. „Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch" (Jac. 4, 8; vgl. Ps. 145, 18. 19). Das ist des Gebetes erhabene Bedeutung, daß es des Menschen ganze hohe Bestimmung ans Licht bringt, sein freies, persönliches Verhältniß zu Gott darstellt, das wahre sittliche Wesen des Menschen in Beziehung auf Gott zum Bewußtsein bringt; und da alle Sittlichkeit auf unserem Verhältniß zu Gott ruht, so ist das Gebet eben aller Sittlichkeit Lebensblut. Die wahre Freiheit, also auch die wahre Sittlichkeit des Menschen zeigt sich nicht in der willkürlichen Erwählung des Grundlosen, sondern darin, daß er mit bewußtem, freiem Willen und mit freudiger Zustimmung dasjenige anerkennt und praktisch bestätiget, was in der heiligen Weltordnung selbst liegt. Dem beschränkten, natürlichen Verstande erscheint das Gebet vernunftlos, weil unnütz; denn er vermag das Geistliche nicht zu erkennen. Gott läßt freilich seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, und nähret Menschen und Vieh und „giebt täglich Brot, auch wohl ohne unsere Bitte, allen bösen Menschen, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er uns erkennen lasse und (wir) mit Danksagung empfahen unser täglich Brot." Daß Gottes Gegenwart und Gottes Gabe nicht bloß bei uns, sondern für uns werde, uns zum Segen werde, ein Liebesband zwischen Gott und uns, eine Lebensquelle göttlicher Gesinnung, daß sie nicht ein uns Fremdes, mit uns in Widerspruch Stehendes sei, sondern unser eigen, mit uns in Einklang stehend, daß Gottes Sein in uns auch unser Sein in Gott sei, das ist des Gebetes Frucht.

Das Gebet ist so sehr mit dem religiös-sittlichen Leben verbunden, daß es in abgeschwächter Weise selbst bei solchen Völkern vorkommt, wo es wegen des Zurücktretens der Persönlichkeit Gottes kaum noch einen Sinn hat, wie in Indien. Griechische und römische Philosophen leiten

oft ihre philosophischen Untersuchungen mit Gebeten ein (Sokrates, Plato); die Römer beteten bei allen wichtigen Staatshandlungen, bei Wahl von Obrigkeiten, bei Abfassung von Gesetzen u. dgl. Natürlich konnte es mit dem heidnischen Gebet nie recht Ernst werden, weil die Idee Gottes immer mangelhaft blieb; so, wie ein frommer Israelit, konnte kein Heide jemals beten. Die erste wirkliche Bekämpfung des Gebetes, mit Ausnahme der irreligiösen Epikuräer, geschah durch Maximus von Tyrus, einen Platoniker des zweiten Jahrhunderts nach Chr., sehr seicht durch Rousseau, (weil die Weltordnung nicht durch Einzelwünsche geändert werden könne), und mit überraschender Abgeschmacktheit von Kant, der sogar in Christi Vater-Unser die deutliche Weisung findet, an die Stelle jedes Gebetes nur den Vorsatz zu einem guten Lebenswandel zu setzen (Relig. innerhalb u. s. w. 1794; S. 302). Bei dem Pantheismus versteht sich die Verwerfung des Gebetes als sinnlos von selbst.

Die heil. Schrift stellt das Gebet als eine der wesentlichsten sittlichen Anforderungen hin, (Ps. 145, 18. 19; Mt. 7, 7; Marc. 11, 24; Jac. 1, 5 ff.; 1 Tim. 2, 1—3; Eph, 6, 18). Die Forderung des Betens ohne Unterlaß (Luc. 18, 1—7; 1 Theß. 5, 17; Röm. 12, 12; Col. 4, 2; 1 Tim. 2, 8; vgl. Ps. 63, 7) bezeichnet die stetige Richtung des Gemüthes auf Gott als den, deß Wille allein unser Gesetz ist, und der allein zu allem, was in seinem Namen geschieht, den Segen giebt.

Wo die Sünde noch nicht Macht ist, ist ein anderes als ein andächtiges Gebet nicht denkbar. Die Andacht ist nicht das bloße Aufmerken, sondern das Beten aus der wahren, ernsten und aufrichtigen Herzensgesinnung heraus. Als besondere Pflicht kann die Andacht nicht gefordert werden; denn sie versteht sich bei der Pflicht des Betens von selbst; die Schrift weist nur auf den Ernst des Gebetes, auf den Selbstbetrug unaufrichtigen Gebetes hin (Jes. 29, 13; Ps. 145, 18; Mt. 15, 8; 6, 5—7; Jac. 5, 16).

Nicht als bloß sittliches, sondern als religiöses Thun führt das Gebet zur Gemeinschaft, denn die Religion ist wesentlich gemeinschaftbildend, nicht unmittelbar, sondern kraft der Gemeinschaft mit Gott. Das bloße Einzelgebet hat sein gutes Recht für die persönliche Beziehung zu Gott, und ist das erste und nächstliegende (Mt. 6, 6); aber seine höchste, obgleich nie ausschließlich geltende Bedeutung erlangt es als das einmüthige Gebet der gläubigen Gemeinde. Nicht etwa bloß, weil es das Gefühl der Zusammengehörigkeit der Gläubigen erhöht, sondern weil es durch das Abstreifen individueller Beschränktheit, durch das Herausfließen aus dem grade in der Gemeinschaft waltenden heiligen Geiste, die Bürgschaft höherer Reinheit und darum die Verheißung besonderen Segens hat. (Mt. 18, 20; Apost. 2, 42; Eph. 5, 19; Col. 3, 16).

Christus selbst giebt das sittliche Urbild des Gebetes; er betete aus dem vollen Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit Gott heraus, darum mit der vollen Zuversicht der Erhörung (Hebr. 5, 7). Er betete oft einsam (Mt. 14, 23; 26, 36. 39. 42; Marc. 6, 32; Luc. 6, 12; 9, 28), oft vor den Andern (Mt. 26, 39; Joh. 11, 41 ff.), und in der Gemeinschaft mit den Seinen (Joh. 17, 1 ff.).

§. 124.

Jedes Gebet ist zunächst, ausdrücklich oder nach seinen nothwendigen Voraussetzungen, Bekenntniß, Anerkennung Gottes als des unbedingten Herrn und als des allwissenden, allmächtigen und allliebenden Vaters. Insofern wir aber dabei immer uns unser als der von Gott Geliebten bewußt sind, ist das Gebet zugleich immer auch Dankgebet. Insofern wir aber im Gebet uns nicht bloß auf die Vergangenheit und Gegenwart richten, sondern auch auf den Zweck des sittlichen Strebens, dessen Verwirklichung wir nicht in unserer eignen, von Gott unabhängigen Kraft, auch nicht in einer unfreien Natur-Nothwendigkeit, sondern in Gottes mitwirkendem Willen erblicken, wird das Gebet zum Bittgebet, dem Gipfelpunkt des innerlichen, religiös-sittlichen Lebens, in welchem sich das wahre Kindesverhältniß des Menschen zu Gott ausspricht; und da der sittliche Zweck ein vernünftiger, also auch nicht ein bloß individueller ist, so ist das Bittgebet wesentlich auch Fürbitte, der höchste religiöse Ausdruck der Menschenliebe. Da nur Gottes allumfassende Weisheit das Geeignetsein irdischer Dinge und Verhältnisse zur Erreichung des höchsten Gutes ganz zu durchschauen vermag, so kann die an sich völlig rechtmäßige Bitte um zeitliche Güter immer nur eine demüthig bedingte, und nur die um das an sich zweifellose ewige Gut durch nichts anderes als durch die Willigkeit des gläubigen Gehorsams bedingte sein. Die Verheißung der Erhörung ist verknüpft mit der Bedingung der gläubigen und demüthigen Zuversicht.

Das Gebet ist an und für sich ein Anerkennen Gottes, ist Anbetung, Bekenntniß, sowohl zu Gott als dem Allwaltenden, als auch vor Gott als dem Allwissenden und Heiligen. In diesem anerkennenden Bekenntniß liegt schon Grund eines Dankes, welcher also, wenn auch nur schweigend, in jedem Gebet mit enthalten ist; im Vaterunser liegt er schon in der Anrede. Jedes Dankgebet (Ps. 106, 1; Röm. 15, 6; 1 Tim. 4, 4. 5;

Phil. 4, 6; Col. 3, 17; 4, 2) ist zugleich ein Bittgebet um die Erhaltung des gedankten Gutes, und die Bitte kraft der die Seelen einigenden Gotteskindschaft nothwendig auch Fürbitte für Andere und für die Gesammtheit des Gottesreiches (Mt. 6, 10; Joh. 17, 9 ff.; Eph. 1, 16; 6, 18; 1 Tim. 2, 1—3; Col. 1, 9; 4, 6; Phil. 1, 4; Jac. 5, 16; Hebr. 13, 18). Die Fürbitte hat besonders erst im Christenthum ihre volle Verwirklichung und Entwickelung gehabt, weil hier erst das Reich Gottes zur Verwirklichung für die ganze Menschheit gegeben ist. Im alten Testament richtet sich die Fürbitte wesentlich nur auf des Volkes Genossen. Die alte Kirche legte auf diese Fürbitte ein sehr großes Gewicht, und alles Kirchengebet enthielt sie, selbst für die heidnische Obrigkeit. So lange das Gebet ein bloß individuelles bleibt, ist es noch nicht das wahre, ruht noch nicht auf dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, denn dieses duldet nicht selbstsüchtige Vereinzelung; die Kinder Gottes haben ihre Heimath nur im Reiche Gottes.

Das Gebet als Bitte ist das höchste Räthsel für den nur im Gebiete des Endlichen sich bewegenden Verstand, für das religiöse Gemüth aber der Anfang und der Mittelpunkt des geistlichen Lebens. Wer Gott nicht bitten kann, ist nicht aus Gott und lebt nicht in Gott. Alle Verstandeszweifel an des Bittgebetes Werth und Wirkung haben zum Hintergrund die Leugnung des persönlichen Gottes, obwohl den falschen Schein der Vertheidigung einer ewigen Weltordnung. Ein Gott, der nicht die Bitten zu erhören vermag, ist kein persönlicher Geist, nur eine abstracte Weltmacht. Der gläubigen Bitte ist die Erhörung verheißen (Ps. 50, 15; 10, 17; 22, 5. 6; 34, 16; 62, 2 ff.; 65, 3; 94, 9; 102, 18; 145, 18. 19; Spr. 15, 8; Jes. 65, 24; Mt. 7, 7; 18, 19; 21, 22; Joh. 9, 31; 16, 23. 24; 1 Joh. 3, 22; 5, 14; Jac. 1, 5; 4, 8; 5, 13—18; 1 Petr. 3, 12), der unfrommen und thörichten ist dieselbe versagt (Hiob. 27, 9; 35, 13; Ps. 66, 18; Spr. 15, 8. 29; 28, 9; Jes. 1, 15; Joh. 9, 31; Jac. 4, 3. u. a.), und der zuversichtliche Glaube an die Erhörung ist selbst die Bedingung derselben (Marc. 11, 24; Jac. 1, 6. 7). Die weitere Entwickelung gehört in die Glaubenslehre; hier zur Erläuterung nur dies. Die Gebetserhörung ist nicht eine unbedingte, sondern ist bedingt einerseits durch Gottes liebende Weisheit, die höher als die menschliche ist (Eph. 3, 20), andrerseits durch die Gebetsstimmung des Betenden. Sie ist aber auch nicht eine bloß scheinbare, so daß das Gebet überflüssig wäre, sondern geschieht auf Grund und Kraft des Gebetes (Luc. 11, 5—13; 18, 1 ff.; Sinn: wenn ein dringendes Bitten bei liebeleeren Menschen schon wirket, um wie vielmehr bei dem Alliebenden, der solche Bitten gern höret; 1 Mos. 18, 23 ff.; 2 Mos. 32, 9 ff.; Jes. 38). Das Gebet ändert den

ewigen Rathschluß Gottes nicht; aber dieser Rathschluß selbst ist kein unbedingter, sondern ist von dem Allwissenden mit Rücksicht auf das freie Verhalten der Geschöpfe bestimmt, und das Gebet also in demselben ewig zur Erhörung bestimmt. Jedes fromme Gebet wird erhöret, obgleich nur auf die dem Betenden heilsamste Weise, also nicht immer in der besonderen Weise, in welcher die Erhörung erwartet wird (2 Cor. 12, 8. 9). Täuscht sich der Mensch über das erbetene Gut, so wird ihm wohl das Gut, aber nicht das falsche, was er vor Augen, sondern das wahre, was er im Herzen hatte, zu Theil. Daher darf jedes gläubige Gebet, insofern es sich auf endliche Güter bezieht, nur eine bedingte Bitte sein, und muß die Weise der Erfüllung der göttlichen Weisheit anheimstellen. Wenn Christus in solcher bedingten Weise zum Vater betet (Mt. 26, 39. 42; Luc. 22, 42), um wie vielmehr ein erkenntnißschwacher Mensch; der wahre Glaube ist auch das Vertrauen, daß Gott am besten wisse, was zu unserm Frieden dient, und es vollbringe; Kindlichkeit in demüthigem Vertrauen giebt dem Gebete Kraft und Wahrheit (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6). Unter solcher Bedingung ist die Bitte auch um bestimmte irdische Güter dem Menschen nicht bloß gestattet, sondern unter Verheißung der Erhörung auch von Gott gewollt (Mt. 6, 11; 7, 7 ff.; Phil. 4, 5. 6; Eph. 6, 18; Jac. 5, 14 ff.); und die Hoffnung auf Erlangung des Erbetenen auch bei solchen bestimmten Bitten steigt bis zur Zuversicht, wenn das Gebet geschieht aus der vollen Lebensgemeinschaft mit Gott, in der Kraft des heiligen Geistes, wenn es ein Gebet „im Geist und in der Wahrheit" ist (Joh. 4, 24; Röm. 8, 26. 27; Gal. 4, 6; Eph. 6, 18; vgl. Joh. 14, 13; 16, 23); denn je inniger die Vereinigung des frommen Gemüthes mit Gott ist, um so mehr wird ihm auch die erleuchtende Kraft Gottes zu Theil, und Gottes Wissen um das Zukünftige erzeugt in dem seines Geistes Theilhaftigen die Ahnung des über ihn beschlossenen göttlichen Rathschlusses; und die Ahnung wird zur bittenden Sehnsucht, zum festen Glauben, und das wahre Bittgebet zur Prophetie. Die Erfüllung der Bitte ragt in das Gebet schon als Ahnung hinein; der wahre Beter ist ein Prophet; und Gott ist der Erfüller der Weissagung, weil er der Urheber des Rathschlusses ist. Auch hierin ist Christus selbst das Urbild. Joh. 11, 41 betet der Herr: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast u. s. w."; sein Bitten ging auf das, was er prophetisch schon geschaut und vorher verkündiget hatte (V. 11. 21). Der erste und der wesentlichste Inhalt des wahren Bittgebets ist freilich die Bitte um die Gotteskindschaft und um das Kommen des Reiches Gottes (Mt. 6, 10. 12; Joh. 17, 15; Luc. 11, 13). Der Mensch darf mit dem Gebet nicht sündigen; durch selbstsüchtige Beschränkung aber thut er es; in Gottes Geist beten heißt

für Gottes Reich beten. Vorbildliche Gebete sind das Vaterunser und Christi hohepriesterliches Gebet. — Die Auffassung, daß das Gebet eine bloß subjective Bedeutung habe, nur auf den Betenden wirke, aber keine Erhörung bedinge, ist in sich widersprechend, und macht das Gebet zu bloßem Selbstbetrug.

Indem Gottes ewiger Rathschluß der Erhörung durch das Gebet mit bedingt ist, ist dasselbe nicht ein bloßes sittliches Aneignen, sondern, obgleich nicht im unmittelbaren und eigentlichen Sinne, ein sittliches Bilden, indem zwar nicht Gott selbst, wohl aber die besondere, zeitliche Bekundung seiner Weltregierung durch das Gebet bedingt ist. Gottes Wesen selbst ist freilich keinem Wechsel unterworfen, aber sein Thun und Walten in der Welt ist kraft seiner gerechten Liebe bedingt durch das freie Verhalten der vernünftigen Geschöpfe, also auch durch das Gebet. Das wirkliche, mit dem Gebet unmittelbar verbundene Bilden bezieht sich aber auf das eigne, religiös-vernünftige Sein des Menschen. Die Segenswirkung des Gebetes strahlt von Gott auf den Menschen zurück, indem kraft des Gebetes nicht bloß mein Sein in Gott mir lebhafter ins Bewußtsein tritt und lebendiger wirket, sondern auch Gottes Sein in mir zu höherer Wirklichkeit gelangt. Der Glaube des Gebetes und des Gebetes Erhörung erhöhen das Gottesleben der Kinder Gottes.

§. 125.

2. Die negative und mehr reale Seite des Gottesdienstes ist die thatsächliche oder sinnbildliche Bekundung der wirklichen oder beziehungsweise zu betrachtenden Nichtigkeit irdischer Dinge oder Verhältnisse in Beziehung auf Gott oder auf das mit Gott verbundene fromme Gemüth, das Opfer, dessen Wesen das Aufopfern, das Entsagen ist. In dem vorsündlichen Zustande des Menschen beruht das Opfer wesentlich nur in dem freien sittlichen Verzichtleisten auf das dem natürlichen Gefühl Lustmachende auf Grund des göttlichen Willens und um des höheren Gutes, des sittlichen Zweckes willen, besteht also in der Unterwerfung und Aufopferung der irdischen Begierde. Das Aneignen des Göttlichen fordert Abweisung alles Ungöttlichen, und der Mensch vollbringt damit zugleich ein hohes sittliches Bilden seiner selbst.

Dem höchsten Gut und Gott gegenüber erscheint alles Endliche als beziehungsweise nichtig; die thatsächliche Bekundung dieser Nichtigkeit aus Liebe zu dem Göttlichen ist das Opfer, ein durch alle Religionen hin-

durchgehender, den Mittelpunkt alles religiösen Lebens ausmachender Grundgedanke, der auch in den äußersten Verunstaltungen der Wahrheit noch zu erkennen ist.[1]) Keine Liebe ohne Opfer; je größer die Liebe, um so größer die Opferwilligkeit um des Geliebten willen; an dem Opfer wird die Liebe erkannt; Mutterliebe opfert Ruhe und Genuß um des Kindes willen; das ist nicht bildlicher Ausdruck, sondern wirkliches und wahres Opfer. Bekundet sich Gottes höchste Liebe in der Hingabe seines Sohnes, so bekundet sich des Menschen Gottesliebe in dem Opfer dessen, an dessen Genuß er ein Recht hat. Da nun aber in dem reinen Zustande des Menschen vor der Sünde kein wirklich unwahres und nichtiges Sein existirt, von dem der Mensch sich wirklich in sittlicher Scheu abwenden müßte, sondern nur ein beziehungsweise nichtiges, das bloß Natürliche und Vergängliche dem Geistigen gegenüber, so kann da das Opfer nicht in der Vernichtung eines Seins bestehen, sondern nur in der Entsagung auf einen Genuß, in einer Zurückhaltung von dem bloß Weltlichen. Um seiner geistigen Freiheit, seiner sittlichen Erziehung willen soll der Mensch nicht an die Natur sich hingeben, sondern gehorsam Verzicht leisten auf einigen Genuß der Natur und des Eigenwillens. Aufopfern soll der Mensch alles, was ihn von Gott abzieht, ihn an das bloß Natürliche oder gar an das Ungöttliche fesselt; und auch dem reinen Menschen wird zugemuthet, seine geistige Freiheit zu verwirklichen in seiner freien Entsagung auf einen bloß natürlichen Genuß. Christi Fasten in der Wüste war nicht ein Theil seines versöhnenden Selbst-Opferns, und war doch ein Opfer des Menschensohnes, wie es ähnlich auch dem Menschen vor der Sünde zugemuthet ward. Der Mensch, ohne sittliche Wahl in den Genuß sich versenkend, verliert das Geistige; er muß entsagen, um frei zu werden. Das Opfer in dem vorsündlichen Zustande hat wesentlich einen erziehenden Zweck und eine sinnbildliche Form. Gott verbot dem Adam, von dem ihm bezeichneten Baume zu essen, sicherlich nicht darum, weil es ein schlimmer Baum war, denn für den reinen Menschen konnte in Gottes Natur nichts Übles sein, sondern Gott legte in seiner Erziehungsweisheit dem Menschen ein Opfer auf, weil kein sittliches Leben ohne Selbstbezwingung, kein religiöses ohne Opfer möglich ist. Der Mensch hat die Natur und hat Gott vor sich; beides ist gut; aber die Natur ist Geschöpf und darf nicht Gott gleich gestellt werden. Wenn der Mensch die Natur um ihrer selbst willen, ohne Beziehung auf Gott genießt, sündiget er, weil er nicht der Natur, sondern Gott angehören soll.

[1]) S. des Verf.'s Gesch. des Heidenth. I, S. 127 ff. 268 ff. 311; II, S. 64. 343 ff. 547 ff.

Er soll darum erkennen und sittlich-praktisch bewähren, daß die Natur für sich nicht das wahre Sein und das wahre Ziel des sittlichen Strebens, das höchste Gut sei, sondern nur Mittel zu diesem Zweck. Seine sittliche Beziehung zur Natur und zum Sinnlichen hat also gegenüber seiner Beziehung zu Gott eine verneinende Seite, ein Nichtsein des Wahren. Dieses Nein, der Natur gegenüber, muß der Mensch sittlich bekunden, indem er seine Beziehung zur Natur der höheren zu Gott nachstellt, muß zu der sinnlichen Begierde sagen: du darfst nicht, sollst nicht mein Denken und Wollen ausfüllen und beherrschen; ich will frei sein über das bloß Sinnliche um des Geistigen willen, will Verzicht leisten auf jenes, damit ich als sittlichen Geist mich erfasse und bewähre und das Geistige erlange.

Es ist der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, der dem Opfer zu Grunde liegt; um des Geistigen willen opfert der Geist das Fleischliche. Auch der wahre, noch nicht sündliche Mensch mußte sein Fleisch kreuzigen, sammt seinen Lüsten und Begierden (Gal. 5, 24), obgleich dieses Fleisch und seine Begierden noch nicht sündlich waren; aber das Fleisch allein für sich zum Zweck, zum Gut zu machen, wäre das Sündliche gewesen; und damit der Mensch dies erkenne und praktisch lerne, und sich losreiße von dem bloß Sinnlichen, die Gottesebenbildlichkeit an sich herausbilde, darum gab ihm Gott zur sittlichen Übung dies Gebot der Entsagung. Solcher Gehorsam ohne ein Warum und ohne Umschweife war das reinste und beste Opfer. Diese paradiesische Wurzel alles Opfers ist also Entsagen um Gottes willen, nicht vernichtend, aber verzichtend, Hingeben aus des Geistes Liebe, was das Fleisch lieb hat; und dieser Gedanke zieht sich durch alles, auch das gesteigerte Schuldopfer hindurch; nur was der Mensch lieb hat, kann er opfern; und eben weil der erste Mensch jenes leichte Opfer nicht bringen wollte, mußte er später schwerere bringen; und fortan, nach dem Sündenfall, vollbringt sich die sittlich-religiöse Entwickelung nur durch eine Kette von immer gewaltigeren, furchtbareren Opfern, die ihren höchsten sittlich-religiösen Gipfelpunkt im Menschenopfer haben, nicht bei den rohen, sondern grade bei den höher stehenden heidnischen Völkern.

Im Begriffe des Opfers liegt immer, daß das, was ich hingebe, an sich gut und recht ist, daß ich eigentlich ein Recht an dessen Genuß habe, daß ich es aber aufgebe um eines höheren Zweckes willen; ein an sich Schlechtes hingeben ist nicht opfern; rein und fehllos mußten die Opfer sein, die dem Jehovah gebracht wurden; und Gleiches gilt auch von fast allen heidnischen Opfern. Des Opfers Werth steigt mit dem Werth des Geopferten. So ist die Sinnlichkeit an sich gut, aber ich muß sie beschränken, bändigen, oft nein zu ihr sagen, damit nicht sie, sondern der vernünftige Geist Herr sei. Aber auch rein geistige Opfer hat der Mensch

um des Sittlichen willen zu bringen. Nicht das Sinnliche für sich war für die Heva das Lockende, sondern die Vorspiegelung, daß der Baum „klug" mache; entsagen sollte sie und soll der Mensch der Begier, von dem Geschöpf die Weisheit zu lernen, die allein Gott geben, die nur in dem gläubigen Gehorsam gegen ihn gelernt werden kann.

Das Opfer ist in dem vorsündlichen Zustande des Menschen in der Entsagung zugleich ein Bekenntniß, — zu Gott, als dem höchsten Gut, als der höchsten Liebe, und darin zugleich ein Dank für die in der Gottesgemeinschaft empfangenen Liebe. Das Dankopfer des Frommen kann, da alle gute Gabe von Gott gegeben ist, nur symbolisch sein, die Bereitwilligkeit ausdrückend, um des Ewigen willen alles, auch das Theuerste hinzugeben, in dem Bewußtsein, daß in der Gemeinschaft mit Gott, dem es gegeben wird, das wahre Leben bewahrt ist.

Das Opfer erscheint im alten Bunde in der bestimmteren Form schon bei Kain und Abel; von einer ausdrücklichen Anordnung Gottes finden wir nichts; und man könnte es daher als einen unmittelbaren und natürlichen Ausdruck des religiösen Bewußtseins betrachten; indeß ist eine bestimmte göttliche Weisung doch wahrscheinlicher. Das Opfer ist wohl nicht erst aus dem Schuldbewußtsein entsprungen; Kain's und Abel's Opfer, von den Erzeugnissen des Feldes und der Heerde dargebracht, scheinen mehr Dank- als Schuldopfer zu sein; Abel's blutiges Opfer wird (1 Mos. 4, 4) ausdrücklich mit Minchah (Geschenk, Gabe) bezeichnet, womit später im Gegensatz zu den blutigen Sühnopfern, den Sebachim, θυσίαι, die unblutigen Dankopfer bezeichnet wurden. In dem Verbrennen des Opfergegenstandes wird der irdische Sinn des opfernden Menschen geopfert und ertödtet; und die reine, nach dem Himmel aufsteigende Opferflamme deutet auf die Erhebung des Herzens über das Irdische zum Himmlischen, auf die Vereinigung mit Gott hin. Darum wird auch später bei dem ausgebildeten Opferkultus im Zustande der Sündhaftigkeit doch das Wesen des Opfers nicht in die äußerliche Handlung, sondern in die Darbringung des Herzens, in die Aufopferung des irdischen, selbstgefälligen Sinnes gelegt; Gehorsam ist besser denn Opfer; und gottgefällige Opfer sind ein zerknirschter Geist und ein zerschlagenes Herz, und „Gerechtigkeit und Recht üben ist dem Herrn lieber als Opfer", (1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; 50, 7—15; 51, 18. 19. 21; Hos. 6, 6; Pred. 4, 17; Spr. 21, 3. 27; Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; vgl. Mt. 9, 13; 12, 7; Marc. 12, 33). Daher erscheint auch alles Aufopfern irdischer Güter, des irdischen Wohles und Lebens, alle Entsagung um der Zwecke des Gottesreiches willen als wirkliches und wahres Opfer, nicht bloß im bildlichen Sinne (Luc. 21, 1. 4; Hebr. 13, 16; Phil. 2, 17; 4, 18; 2 Tim. 4, 6; Röm. 12, 1 wo der wahre Gottes-

dienst in die wahre Selbstopferung gelegt wird; vgl. 15, 16; 1 Cor. 9, 24 ff.; 10, 23). Wenn Christus dem reichen Jüngling zumuthet: „Verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen und folge mir nach", so fordert er von dem an dem Irdischen noch hangenden ein Opfer, welches das Herz losreißen sollte von nichtigen Dingen. — Ein Aneignen des Göttlichen ist aber das Opfer darum, weil in der Abwendung von dem Nichtgöttlichen an sich schon die Hinwendung zu dem Göttlichen liegt.

§. 126.

b) Das sittliche Schonen in Beziehung auf Gott richtet sich nicht unmittelbar auf Gott, sondern auf seine Offenbarungsformen. Alles, wodurch Gott für uns wird, steht als heiliges Object gegenüber dem bloß Creatürlichen für sich betrachtet, als dem Profanen. Im vorsündlichen Zustande der Menschheit ist alles Creatürliche zugleich auch heilig, insofern es als Ausdruck des göttlichen Willens betrachtet wird; und alles Heilige ist höchster Gegenstand des sittlichen Schonens, soll heilig gehalten werden. Dieses Schonen ist ein durch sittliche Selbstdemüthigung bewirktes ausdrückliches Geltenlassen des Heiligen in heiliger Scheu, d. h. in dem zu mächtigem Gefühl erhobenen Bewußtsein der göttlichen Majestät auch in ihren geringsten Offenbarungsformen, und des eigenen nur auf der göttlichen Gnade ruhenden beschränkten Daseins. Gegenstand dieser heiligen Scheu, also des sittlichen Schonens sind sowohl die unmittelbaren und vollen, wirklichen Selbstoffenbarungen Gottes, als auch alle Vermittelungen der Offenbarung und Mittheilung Gottes, und alles auf die Gottesverehrung von Seiten des Menschen sich Beziehende.

Der Unterschied des Heiligen und Nicht-Heiligen ist für den vorsündlichen Zustand nur ein relativer; es ist dieselbe Sache, von zwei Seiten betrachtet; in allen Dingen kann ich sowohl das Geschaffene, wie den Schöpfer erblicken; und wenn der Indier in jedem Grashalm und in jedem Wurm das Brahma sieht und verehrt, so liegt darin immerhin eine Ahnung der Wahrheit, jedenfalls eine höhere als die des lüsternen Weltmenschen, der alles nur auf seinen Genuß bezieht. Der wahrhaft Fromme sieht sich überall von dem Heiligen umgeben, und er betet Gott nicht bloß an im Tempel zu Jerusalem oder auf dem Berge Garizim, sondern überall im Geist und in der Wahrheit. Insofern nun das von dem Göttlichen getränkte Heilige auch ein Zeitliches und Endliches ist, kann es auch verletzt und entweiht werden, daher die sittliche Pflicht des Schonens. Gottes

Weisung an Moses bei der Offenbarung im feurigen Busch (2 Mos. 3, 5) deutet das sittliche Verhalten des Menschen an; er muß von sich thun alles, was den Charakter des Gemeinen, Unheiligen, den Schmutz der Erde an sich trägt. Das Schonen ist dem Heiligen gegenüber nicht ein bloßes passives Nichtthun, sondern wie jedes Schonen eine Selbstbezwingung in Beziehung auf das höhere Recht des heiligen Objectes; ein Schonen aus Gleichgiltigkeit wäre sündlich. — Die Gegenstände dieses Schonens sind:

1) Die unmittelbaren, persönlichen Offenbarungen Gottes selbst, deren Gipfelpunkt die Person Christi ist. Da giebt es kein bloß passives Verhalten; da ist das bloße Nichtthun, das bloße Nichtbeachten der göttlichen Gegenwart eine Verletzung der göttlichen Offenbarung, und das sittliche Schonen schlägt unmittelbar in anbetende Verehrung um; da gilt Christi Wort: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich"; sich um Gott und Christum nicht kümmern ist Verunehrung Gottes. Die höchste menschliche Sünde ist darum der Verrath des Gottes- und Menschensohnes (Mt. 26, 24).

2) Gottes Offenbarung und Mittheilung durch das Wort und die sachliche Wirklichkeit im Sacrament soll als das schlechthin Heilige anerkannt, von allem bloß Menschlichen und Natürlichen in jeder Beziehung unterschieden werden; sie wird verunehret und verletzt durch Zweifel, Unglauben, Ungehorsam, durch spielende oder geringachtende Behandlung, durch Spott oder Schmähung. Das göttliche Wort will als heiliges ganz anders behandelt werden als das bloß menschliche; es fordert von vornherein Glauben und demüthige Unterwerfung. Die heil. Schrift darf nicht anders gelesen und gehört werden als in demjenigen Geiste, in welchem und durch welchen sie geschrieben ist, in dem heil. Geist. Wer sie ohne Scheu liest, mit profanem Sinn, aus bloßer Neugier oder gar mit dem Streben, sie herabzusetzen, verletzt die Pflicht des sittlichen Schonens. Wo keine Gebetsstimmung ist, da wird Gottes Wort nicht geschont, sondern entehrt. Die Brahmanen dürfen die Veden nicht lesen in unreiner, unheiliger Umgebung, an unsaubern Orten und nie anders als in feierlicher Kleidung, Stellung und Geberde; das ist etwas sehr Äußerliches, aber es liegt eine tiefe Wahrheit darin; und der Christ sollte wenigstens in der Gesinnung nicht ungeweihter sein als der Brahmane. Die alte fromme Sitte, auch das Bibelbuch selbst in Ehren zu halten, ist eine tief sittliche. Tändeleien mit ihren Worten zu Scherz und Spiel sind sündlich, und selbst die gutgemeinten Bibellotterien sollten wegen des naheliegenden Aberglaubens oder Tändelns lieber vermieden werden. Wo die Sünde mächtig ist, da kann selbst eine weise Zurückhaltung des Zeugnisses von dem Heiligen zu einem schuldigen Schonen desselben werden, und es können da Fälle ein-

treten, wo das Wort Christi in Anwendung kommt: „Ihr sollt das Heiligthum nicht den Hunden geben und eure Perlen nicht vor die Säue werfen“ (Mt. 7, 6).

3) Gottes **Name** und andere **symbolische** Bezeichnungen Gottes und seiner **Idee** selbst müssen mit heiliger Scheu und Schonung behandelt, dürfen nicht mit Gemeinem vermischt und damit in unehrerbietiger Weise zusammengestellt werden, nicht spielend, leichtfertig oder zum Trug gemißbraucht werden (2 Mos. 20, 7; 3 Mos. 19, 12; 22, 32; Mt. 6, 9). Der Name ist kein leerer Schall, ist der Leib der Idee; und wie der menschliche Leib nicht für den Geist gleichgiltig, und eine Verunehrung desselben auch für den letzteren eine Beleidigung ist, so ist auch eine Mißhandlung des göttlichen Namens eine Verunehrung Gottes selbst. In der Scheu der Juden, den Namen Jehovah's auszusprechen, liegt ein tief sittlicher Sinn, obgleich sie auch ein äußerliches Umgehen des Gebotes selbst möglich macht. Daß dieses Gebot als eines der Hauptgebote der Mosaischen Gesetzgebung auftritt, zeigt seine hohe sittliche Bedeutung. Wo ehrfurchtsvolle Liebe ist, da wird des Geliebten Name auch nicht durch Tändelei und leichtsinniges Spiel entweiht. Was vom Namen gilt, das gilt auch von allen Symbolen Gottes, wie im alten Bunde von dem Deckel der Bundeslade, der Feuersäule u. dgl. Im weiteren Sinn ist jede Sünde eine Entehrung des Namens oder Bildes Gottes, denn der Mensch selbst trägt Gottes Namen und Bild an sich und soll also diese an sich selbst schonen und scheuen (vgl. Röm. 2, 24); und alle Sittlichkeit kann zusammengefaßt werden in dem Heilighalten des sittlichen Ebenbildes an sich selbst, in dem Worte Jehovah's: „Ihr sollt euch heiligen und heilig sein, denn Ich bin heilig“ (3 Mos. 11, 44), oder in dem Worte Petri: „Heiliget Gott, den Herrn, in euern Herzen“ (1 Petr. 3, 15).

Da Gott von allem Endlichen wesentlich verschieden ist, so gehört es zum sittlichen Schonen, Gott auch in keinem **Abbilde** darstellen zu wollen (2 Mos. 20, 3—5; 5 Mos. 4, 16 ff.; 5, 8 ff.; Jes. 40, 18 ff.). Die reformirte Kirche hält das Verbot, von Gott ein Bildniß zu machen, im strengsten Sinne fest (Heidelb. Kat. 96. 97); die lutherische hält es dagegen für zulässig, Gott selbst in menschlicher Person abzubilden, wenn das Bild nur nicht Gegenstand der Verehrung wird. Es ist anzuerkennen, daß in dem Gebote nicht die bloße Verehrung der Bilder Gottes, sondern das Bildnißmachen selbst untersagt ist, obgleich freilich aus dem Grunde, um jene zu verhüten. Trotzdem scheint die reformirte Kirche zu weit zu gehen, und die lutherische das Richtigere erfaßt zu haben. Sobald nämlich das Bildniß als ein wirkliches Abbild Gottes betrachtet wird, welches dem Urbilde entsprechen und seine Gestalt wiedergeben soll, ist es unbedingt ver-

boten; den Israeliten lag aber die Gefahr solcher Deutung allzunahe, um nicht das Verbot unbeschränkt hinzustellen. Sobald aber das Bild kein Abbild, sondern bloßes Symbol sein soll, die Weisheit, die Herrschermacht, die Geistigkeit, die Persönlichkeit Gottes sinnbildlich andeuten soll, was durch eine menschliche Gestalt wohl erreicht werden kann, so kann innerhalb der Christenheit, wo die Gefahr jener Mißdeutung kaum noch vorhanden ist, ein solches Bild ebenso wenig für schlechthin unzulässig erachtet werden, wie etwa die Namensbuchstaben Jehovah's oder ein Auge oder ein Lichtglanz in einer Wolke, oder wie die Taube als Sinnbild des heil. Geistes; und es ist wohl keine Verletzung jenes Gebotes, wenn Sinnbilder Gottes zugelassen werden. Ist ja doch Christus das Ebenbild des unsichtbaren Vaters (Col. 1, 15; Joh. 14, 9), und kann doch Niemand daran Anstoß nehmen, den Menschensohn abzubilden. Nach der Menschwerdung des Gottessohnes hat die menschliche Gestalt ihre Würde wiedergewonnen, um das entsprechendste Sinnbild des Göttlichen zu sein, so daß die christliche Kirche wohl ein Recht hat, die Anwendung jenes Gebotes in christlicher Weise zu verklären. Da jedoch keinerlei Nothwendigkeit vorliegt oder je behauptet worden ist, solche Bilder anzuwenden, so ist die Frage, ob es nicht um des Ärgernisses willen, welches unsere reformirte Schwesterkirche an denselben nimmt, und wegen der entfernten Möglichkeit eines Mißverständnisses der Bilder bei schwachen Seelen gut und rathsam sei, solche Bilder, besonders in Kirchen, und in Bibelausgaben zu vermeiden, eher zu bejahen als zu verneinen, zumal ja auch die alte Kirche bestimmt alle Bilder verwarf. — Sittliche Forderung aber ist es, daß wenn symbolische Bilder des Göttlichen aufgestellt werden, sie der Heiligkeit der Sache entsprechen, und nicht durch fratzenhaften Ausdruck das Göttliche entwürdigen.

4) Die menschlichen Organe der göttlichen Offenbarung, die Propheten und die berufenen Verkündiger des göttlichen Wortes überhaupt haben als solche ein sittliches Anrecht auf ehrfurchtsvolles Schonen, welches sich dem Wesen nach nicht auf sie als Menschen, sondern auf Gott bezieht, in dessen Namen sie reden (Ps. 105, 15; Mt. 10, 40. 41; vgl. Luc. 11, 49—51; 1 Thess. 5, 12. 13; Hebr. 13, 17). Von dem Verfolgen und Tödten der Propheten ist in der heil. Schrift oft die Rede als einem der höchsten Frevel, weil derselbe nicht bloß an den Menschen begangen ist, sondern an dem, der sie gesandt hat. Die Propheten Gottes, die in einem gewissen Sinne auch ohne den Sündenfall als erziehende Organe des göttlichen Wortes anzunehmen sind, stehen, als im Namen Gottes redend, den durch sie zu Belehrenden und zu Erziehenden nicht gleich; und ihre Anerkennung als göttlicher Organe bewirkt höhere Willigkeit, auf sie zu

hören. Wo eine wirklich sittliche Gemeinschaft ist, da sind auch Gottes Diener geehrt; sie nicht schonen, ist Zeichen tiefen sittlichen Verfalls; und der tiefste ist da, wo sie selbst ihren Beruf nicht schonen. Kein Prophet Gottes ohne sittliche Selbstverleugnung, ohne stete Demüthigung vor Gott, ohne das tiefgefühlte Bewußtsein Mosis: „Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehe, und führe die Kinder Israels aus Ägypten?" — aber auch kein Prophet Gottes ohne das heilige Recht der Anerkennung und Achtung als Gottes Gesendeter, vorausgesetzt, daß er treu erfunden wird.

5) Alles auf die Verehrung Gottes sich Beziehende, die heiligen Zeiten, Orte und Dinge, sind als heilig zu unterscheiden von dem Nichtheiligen und demgemäß zu ehren, und dem nur auf den zeitlichen und individuellen Nutzen sich Beziehenden nicht gleichzustellen. Der Sabbath (S. 478) will ganz anders behandelt sein als der Arbeitstag; er hat ein Recht an Schonung, denn er ist Gottes Tag, seinem besondern Dienst geweiht. Die Feier durch wirklichen Gottesdienst ist nur die eine Seite, die andere ist die scheuvolle Schonung. Es ist von ihm fern zu halten alles, was die geweihte Seelenstimmung stört, in das bloß Irdische und Sinnliche wieder herabzieht, ihm den Charakter der Alltäglichkeit aufdrückt. Wer des Herrn Tag nicht ehrt, der ehret auch den Herrn des Tages nicht.

Die heiligen Orte und Dinge, dem Himmlischen geweiht, dürfen nicht zur irdischen Lust und bloß zeitlichem Nutzen herabgewürdigt werden. Erkennen wir auch die Zauberkraft einer besonderen Weihe nicht an, so halten wir doch den Gedanken fest, daß die heiligen Orte und Dinge dem Dienste des Herrn allein gehören. Wie jener brennende Busch und der Berg der Gesetzgebung und das Allerheiligste im Tempel von allem Nichtheiligen abgesondert waren, so auch jeder dem Heiligen geweihte Ort. Die Bedeutung dieser Scheidung und die Wichtigkeit dieser Schonung des Heiligen steigt mit der Wirklichkeit der Sünde.

II. Das sittliche Handeln in Beziehung auf das sittliche Subject selbst.

§. 127.

a) Das sittliche Schonen ist hier die aus dem Bewußtsein des göttlichen Willens hervorgehende Bewahrung des eigenen Daseins und seiner rechtmäßigen Eigenthümlichkeit und Entwickelung, und daher auch die Abwehr aller fremden, in dasselbe störend oder vernichtend eingreifenden Einwirkungen von Seiten der Natur oder der geistigen Welt. Dahin gehört, daß das wahre Verhältniß des Leibes als des Dienenden zum vernünftigen Geiste als dem Herrschenden in allen Dingen

gewahret werde, also daß nie der sinnliche Trieb zu einer den vernünftigen Geist beherrschenden Macht werde, und dieser in den leidentlichen Zustand der Leidenschaft herabsinke; — daß ferner auch das dem Menschen ursprünglich eignende, obgleich erst voller zu entwickelnde Ebenbild Gottes auch in seiner leiblich symbolischen Erscheinung rein erhalten werde, und daß das leibliche Leben durch die Bewahrung der sittlichen Unschuld vor dem Versinken in die todbringende Knechtschaft unter die Natur bewahrt werde.

Das sittliche Schonen seiner selbst ist die vernünftig sittliche Verklärung eines durch die Gesammtheit des Daseins hindurchgehenden Gesetzes. Was bei dem Naturkörper die Cohäsion, in der Naturwelt überhaupt das Gesetz des Beharrens (oder der Trägheit), in den lebendigen Geschöpfen die Selbstwehr, das Streben nach Selbsterhaltung ist, das wird bei dem Menschen zur sittlichen Pflicht. Wenn der Mensch nur aus Naturtrieb sich zu erhalten sucht, gegen Verletzung und Tod sich wehrt, so ist dies noch außersittlich; sittlich wird es erst, wenn es auf dem Bewußtsein ruht, daß es Gottes Wille sei, daß Gott ein Wohlgefallen an meinem Dasein als seinem Schöpfungswerke habe, weil er einen Zweck mit mir hat, den ich sittlich erfüllen soll. Von einer Pflicht der Selbstvernichtung kann positiv nie die Rede sein, und für eine Pflicht vollkommener Selbstaufopferung, der Hingabe des Lebens um eines höheren Zweckes willen, ist im Zustande der Sündlosigkeit auch keine Möglichkeit gegeben, sonst wäre die göttliche Weltordnung verwirrt. Gott, welcher dem Menschen das Dasein gegeben, will dasselbe auch erhalten, hat es zu einem sittlichen Zweck, nicht bloß als Mittel zum Zweck gesetzt. Der Tod ist nur der Sünde Sold, nicht der Tugend Bedingung, außer wo es eines Opfers um der Sünde willen bedarf.

Im unsündlichen Zustand ist die Pflicht des Selbstschonens sehr leicht zu erfüllen, denn einerseits entspricht sie dem allem lebendigen Dasein als Naturtrieb innewohnenden Gesetze, andererseits können die dem eignen Dasein widersprechenden Einwirkungen immer nur beziehungsweise gelten, nämlich insofern sie durch den Menschen selbst zu solchen gestaltet werden, was wieder nur durch eine Schuld geschehen kann, z. B. wenn er sich muthwillig solchen Natureinwirkungen aussetzt, denen er noch nicht gewachsen ist, da ja doch auch für den außersündlichen Zustand die volle Herrschaft über die Natur als ein erst sittlich zu erringendes Ziel hingestellt ist; auch da hatte der Mensch einen verwundbaren Leib, war zwar an sich nicht den Krankheiten und dem Tode unterworfen, hatte aber doch die Möglichkeit derselben, konnte also auch durch eigene sittliche Schuld

einen feindlichen Zusammenstoß mit der Natur herbeiführen und dadurch die Pflicht des Selbstschonens verletzen. Auch von Seiten geistiger Wesen ist eine Störung des sittlichen Subjectes möglich, insofern die vernünftigen Geschöpfe ihre letzte Vollkommenheit noch nicht erreicht haben, und es gilt also auch da die Pflicht des Wachens, damit nicht die verschiedenartigen, noch in der Entwickelung begriffenen Persönlichkeiten hemmend auf einander einwirken. — Gesteigert wird diese Pflicht des schonenden Wachens, wenn das sittliche Subject nicht mehr bloß sündenreinen Wesen gegenübersteht, sondern die geistige Verführung an dasselbe herantritt, wie bei den ersten Menschen; da wird das Schonen ein positives Abwehren.

Das Schonen seiner selbst gilt, auch in Beziehung auf das leibliche Leben, in der heil. Schrift als an sich durchaus rechtmäßig; „Niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er nähret und pfleget es, so wie auch Christus die Gemeinde“ (Eph. 5, 29). Der Mensch hat dieses Schonen aber auch in Beziehung auf die eigene mögliche Sünde auszuüben. Die aus der Zucht des Geistes losgelassene Sinnlichkeit ist ein verzehrend Feuer, und die erregte Leidenschaft wüthet gegen das eigene Dasein, ist ein mittelbarer Selbstmord im natürlichen und geistigen Sinne. Der ursprünglich in der Schöpfung schon gesetzte, aber erst sittlich auszubildende Einklang des Menschen in sich selbst, besonders auch zwischen dem geistigen und leiblichen Leben, ist also in seiner Reinheit auch in der weiteren Entwickelung zu bewahren. Wenn die sündliche Neigung, gleichviel ob die des Leibes oder des Geistes, losgebunden wird, da sinkt sofort der vernünftige Geist von seiner herrschenden Höhe und wird gefesselt unter das bloße Natursein; da verliert auch der Leib seinen geistigen Adel, ist nicht mehr das wahre Bild eines sittlich-vernünftigen Geistes, hört auf, das Ebenbild Gottes sinnbildlich an sich auszudrücken. Der Leib soll, auch in seiner das Geistige ausdrückenden Gestalt und Miene, das reine Bild des Geistes, also mittelbar auch Gottes sein, und fordert als solcher eine sittliche Schonung, nicht bloß unmittelbar, sondern auch mittelbar durch das Bewahren des Einklangs mit Gott (1 Cor. 5, 19. 20).

§. 128.

b) Das sittliche Aneignen ist in Beziehung auf die sittliche Person selbst unmittelbar zugleich auch ein sittliches Bilden derselben zu dem immer vollkommneren Ausdruck der sittlichen Idee, zur persönlich-individuellen Verwirklichung des sittlichen Zweckes; und in dem Maße, in welchem das sittliche Subject sich selbst sich aneignet, zu seinem Eigenthum macht, vollzieht es auch ein sittliches Bilden an sich selbst. Die-

ses Aneignen und Selbstbilden ist die positive Erfüllung der sittlichen Aufgabe in Beziehung auf das Subject selbst, wie das Schonen die negative.

Darin eben zeigt sich das wahre sittliche Wesen des Menschen, daß er es vermag, nicht bloß, wie das Thier, anderes, sondern auch sich selbst sich anzueignen und zu bilden. Das Thier wird durch die Natur gebildet, nicht durch sich selbst, und eignet nur die Natur sich an, nicht sich selbst. Der Mensch aber in seinem ursprünglichen, unmittelbar gegebenen Zustande hat sich noch nicht in Wahrheit selbst, sondern soll erst sich selbst besitzen lernen, sich selbst als sein sittliches Eigenthum erringen. Der leidenschaftliche Mensch besitzt sich nicht selbst, sondern ist in der Gewalt einer anderen Macht, besonders der Sinnlichkeit, wird von einem Anderen besessen, und die wirkliche Besessenheit der neutestamentlichen Dämonenerscheinungen ist nur die gesteigerte Gestalt von diesem Sichselbstverlieren, dem Gegebensein in den Besitz eines Andern.

§. 129.

1) Nicht der Leib soll sich den Geist, sondern der Geist sich den Leib immer mehr aneignen und ihn und dadurch sich selbst bilden; der Geist ist also allein das Aneignende und Bildende, der Leib immer nur der Anzueignende und zu Bildende. Wie die Natur in Beziehung zu Gott eine zweifache ist, indem Gott einerseits in ihr seinen Willen vollbringt, sie gut macht, andrerseits durch sie sich offenbart, sie zu seinem Bilde und Symbol macht, zu einem Schönen, so hat auch der Leib in Beziehung auf den Geist die zweifache Bestimmung, dessen Organ und dessen Bild zu sein; jenes wird er wesentlich durch das individuelle Bilden, dieses durch das universelle (§. 115. 116).

a. Der Leib wird zu dem wahren, schlechthin dienenden Organ des Geistes von diesem gebildet und sich angeeignet, indem derselbe 1) gekräftiget und geschickt gemacht wird zu jedem Dienst des vernünftigen Willens, jedes aneignende und bildende Thun des sittlichen Geistes in Beziehung auf die äußere Welt zu vermitteln und zu verwirklichen; — 2) indem er in seinen sinnlichen Trieben, sowohl als thätigen als auch als hemmenden, gänzlich in der Zucht des Geistes gehalten wird, also nie ein unabhängiges, selbständiges Recht für sich erhält. In beiden Beziehungen bildet sich die vollkommene Herrschaft des Geistes über den Leib, die in den Tugenden der Mäßigkeit, Keuschheit, Thätigkeitsliebe sich bekundet.

Der Mensch bekundet die Ebenbildlichkeit Gottes zunächst in der vernünftigen Herrschaft des Geistes über den Leib, darin, daß er auch an seinem Leibe, als dem Tempel des heil. Geistes Gott verherrliche (1 Cor. 6, 19. 20), und diesen Leib Gott zum Opfer darbringe, welches da sei lebendig, heilig und gottwohlgefällig (Röm. 12, 1); er spiegelt so in creatürlicher Weise das Verhältniß Gottes zur Natur überhaupt wieder, also in der angegebenen Doppelseite (S. 345 ff., 426). Die anfängliche vielfache Abhängigkeit des Geistes von dem Leibe und durch ihn von der äußern Natur soll zu geistiger Freiheit erhoben werden; der Geist soll den Leib erst wahrhaft zu seinem Leibe machen, ihn zu seinem sittlichen Besitz sich aneignen, zu dem vollkommenen Organ des Geistes bilden, ihn gewissermaßen geistig schaffen. Das zunächst gegebene Fremdsein des Leibes für den Geist soll überwunden, seine theilweise Selbständigkeit gebrochen werden; der Leib soll ganz vom Geiste durchdrungen, alles bloß Gegenständliche, Unfreie in ihm aufgehoben werden. Die als sittliches Ziel hingestellte Herrschaft des Geistes über die Natur hat sich zuerst an der eigenen Natur, an dem Leibe, zu vollbringen. Daß dies eine sittliche Aufgabe ist, darauf weist die Natur selbst hin. Das Thier ist viel früher selbständig und reif als der Mensch und bedarf zu seinen Geschicklichkeiten der Erziehung nicht; der Mensch muß alle Geschicklichkeit erst lernen, durch sittliche Anstrengung erringen; alles Lernen aber ist ein Aneignen durch das Bewußtsein, durch das Erkennen, also ein universelles; der Mensch muß seinen Leib erst irgendwie erkennen, ehe er ihn wirklich bilden, in seine Gewalt bekommen kann; der geistig dumpfe Mensch, wie der Cretin, bleibt auch körperlich ungeschickt; der Mensch ist von Natur das hilfloseste und ungeschickteste aller Geschöpfe; er wird alles erst durch den Geist, durch freies, sittliches Thun; daß er es viel schwerer hat als jedes Thier, das ist seine hohe, sittliche Würde. Was von Natur an ihm ist, ist wohl gut, aber wenn es bloße, unvergeistigte, unbeherrschte Natur bleibt, wird es für ihn böse, wird etwas, dessen er sich zu schämen hat. Dieses Geschicktmachen des Leibes ist ein rein individuelles Bilden, ist ein Arbeiten des Geistes an dem Leibe; der Geist bildet sich da den Leib zu seinem wahren Eigenthum; er will ihn für sich haben, ihn ganz in seiner Gewalt haben. Darin liegt auch das wahre, individuelle Aneignen, das Genießen des Leibes; ich genieße ihn, wenn ich ihn vollständig in meiner Macht habe. Darum hat der Knabe und das Mädchen einen so hohen Genuß, wenn sie in der leiblichen, freien Bewegung, im geschickten Spiel, im Schlittschuhlaufen, im Tanzen sich Meister fühlen über ihren Leib; es ist das Bewußtsein der Freiheit, der errungenen Herrschaft; denn alles Herrschaftsbewußtsein ist ein Glückseligkeitsgefühl, und ein an sich durchaus rechtmäßiges.

Der Mensch muß sich seinen Leib nach zwei Seiten hin bilden und aneignen, denn als Geist steht er zu der übrigen Welt in der Doppelbeziehung des Aufnehmens und Einwirkens, durch die Sinne und durch die Bewegungsorgane. Die Ausbildung der Sinne ist mehr ein Aneignen als wirkliches Bilden; die Sinne müssen mehr, als es von Natur ist, in die Macht des Geistes gebracht werden; der Seemann und der Jäger haben nicht grade immer ein wirklich schärferes physisches Auge als Andere, aber ihr Sehen ist geschickter, sie sehen Vieles, wovon Andere zwar einen eben solchen Lichteindruck empfangen, aber ihn doch nicht wahrnehmen, weil sie ihn übersehen; das Sehen ist auch eine Kunst, und manche sehen mit offenen Augen nichts. Ein roher Mensch hört bei einer schönen Musik vielleicht nichts als wirre Töne, weil er nicht zu hören versteht. Es ist sittliche Pflicht des Menschen, seine Sinne auch vollkommen auszubilden, sich dieselben völlig anzueignen, denn sie sind von Gott ihm gegeben, um sich die äußere Welt anzueignen; und es ist eine Undankbarkeit gegen Gott, wenn der Mensch in Gottes Natur nichts sehen und hören mag, nicht offene Augen hat für Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung, und kein Ohr für die Laute der harmonischen Natur oder der Kunst. Rohheit ist in allen Beziehungen sündlich, auch in Beziehung auf die Sinne.

Die aneignende Bildung der Bewegungsorgane zur thatkräftigen Geschicklichkeit, überwiegend der Jugend angehörig, nicht bloß als Lust, sondern auch als Pflicht, fällt bei gesunden gesellschaftlichen Zuständen nicht sowohl der methodischen Kunst als der freien, natürlichen Thätigkeit zu. War es eine Einseitigkeit mancher früheren Erzieher, die leibliche Ausbildung zur Geschicklichkeit ganz zu vernachlässigen, so darf auch andrerseits der Werth schulmäßiger Ausbildung nicht überschätzt werden. Die unnatürliche Lebensweise unserer städtischen Bevölkerung mag die methodischen Turnübungen nothwendig machen, selbst in deren vielfach unschönen und widerwärtigen Gliederverrenkungen, aber wo die Jugend naturgemäßer sich tummeln kann, möchten sie wohl sehr überflüssig sein; die gelehrte Stallfütterung bedarf ihrer freilich als heilende Ergänzung, aber man mache die Arznei nicht zum täglichen Brot. Es ist ein krankhafter Zustand der Gesellschaft, wenn das, worauf die Natur von selbst hinweist, unter den Schulzwang gestellt werden muß.

Das vollkommene Unterwerfen der sinnlichen Triebe unter die Zucht des Geistes, also die Erziehung des Leibes durch den Geist zur Mäßigkeit in Beziehung auf alle sinnlichen Genüsse, und zur Thätigkeit, in welcher sich die Dienstwilligkeit des Leibes als Organes für den Geist bekundet, ist auch ein Aneignen und Bilden zugleich; die Glieder sollen ge-

macht werden zu Waffen der Gerechtigkeit für Gott (Röm. 6, 12. 13); Paulus stellt da das vollkommene Abhängigkeitsverhältniß des Leibes vom sittlichen Geiste nicht als eine Abhängigkeit von dem bloß einzelnen Geiste dar, sondern von dem sich sittlich unter Gott stellenden Geiste. Der Mensch, in Gott geheiliget, soll die an sich rechtmäßige Pflege des Leibes nicht zur Pflege der sinnlichen Begierden werden lassen, also „daß er nicht geil werde" (Röm. 13, 13. 14). Die Tugend der Mäßigkeit besteht also in der vollkommenen Unterordnung der Pflege des Leibes und der sinnlichen Genüsse unter die vernünftigen Zwecke des sittlichen Geistes, also daß jene nur Mittel für diesen, nie Zweck an sich sind (Luc. 21, 34; Eph. 5, 18; 1 Thess. 5, 6; 1 Tim. 3, 2; Tit. 2, 1 ff.; 1 Petr. 4, 8); denn „das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude in dem heil. Geist" (Röm. 14, 17). Die Mäßigkeit fordert nicht das möglich kleinste Maß von Speise und Trank, nicht Gleichgiltigkeit gegen die sinnliche Lust des Wohlgeschmacks; letzteres wäre vielmehr Undankbarkeit gegen die Güte Gottes, der uns auch diese Lust gewährt hat; wohl aber fordert sie das Innehalten desjenigen Maßes, welches durch das Bedürfniß und die Gesundheit des Leibes und durch die gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschen bedingt ist; die Gastlichkeit gebietet, besonders dem Wohlhabenden und Hochgestellten, oft über das Maß des bloß zur Ernährung Nothwendigen hinauszugehen; aber selbst dann darf die sinnliche Lust nicht als die Hauptsache betrachtet, und das reichliche Maß nicht zum Übermaß werden. Schwelgerei ist nicht bloß Entwürdigung des Menschen selbst, sondern auch Lieblosigkeit gegen die Entbehrenden. Über die Zulässigkeit des Genusses geistiger Getränke werden wir später (§. 140) reden.

§. 130.

β) Der Leib soll zu dem Bilde oder Symbole des vernünftigen Geistes gebildet, eine Offenbarung des Geistes in dem natürlichen Sein der äußerlichen Erscheinung werden, d. h. er soll zu einem schönen, einem vergeistigten Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit gestaltet werden. Dies geschieht: 1) unmittelbar, indem der Leib sich ohne ausdrückliche und bewußte Thätigkeit des Menschen zu einem wahren Ausdruck des sittlich gebildeten Geistes gestaltet, besonders in den charaktervollen Zügen des Angesichts; 2) mittelbar, indem der Leib, der in seiner natürlichen Nacktheit zwar die höchste Naturschönheit darstellt, aber nicht bei dieser bleiben soll, durch den einen geistigen Charakter ausdrückenden Schmuck, besonders der Kleidung, zu einem

Ausdruck künstlerischer Schönheit gebildet wird, einem sinnlich symbolischen Ausdruck nicht bloß des allgemein Geistigen, sondern auch des individuellen persönlich-sittlichen Charakters, und indem er mit sittlicher Sorgfalt von allem frei gehalten wird, was ihn als ein unbeachtetes, der natürlichen Unfreiheit hingegebenes, vom Geist verwahrlostes Sein bekunden würde, — in der Reinlichkeit. Der Schmuck in seiner positiven wie in seiner negativen Seite ist sittliche Pflicht, nicht bloß um der Andern willen, als die wahre sittliche Selbstdarstellung und Selbstoffenbarung für Andere, sondern auch um des sittlichen Subjectes selbst willen, indem dessen eigene Leiblichkeit ihm selbst zum wahren Bilde seiner sittlichen Persönlichkeit wird.

Die natürliche Vollkommenheit des Leibes ist noch nicht die wahre, soll aus der natürlichen Schönheit zur geistigen erhoben werden. Da der Geist zunächst nur keimartig ist, kann auch der Leib noch nicht das volle Gepräge desselben tragen; der geistige Ausdruck des Leibes ist zunächst noch nicht der des persönlich gebildeten, sondern nur des noch unpersönlichen, allgemeinen Geistes. Der Ausdruck des Antlitzes wird zu einem wirklich geistigen, wahrhaft schönen erst durch persönliche Charakterbildung, die in dieser persönlichen Bestimmtheit sich in demselben wiederspiegelt. Der Geist muß erst eine sittliche Geschichte hinter sich haben, wenn er sich in der Miene ausprägen soll. Eine allgemeine Schönheit ohne Charakter ist nichtssagend; die persönlich-geistige ist interessant. Wahrhaft schön wird der Leib erst durch die vollkommene Aneignung desselben durch und an den Geist; und das wahre Schönheitsgeheimniß besteht in der wahren geistigen und sittlichen Bildung. Wo die Lüge noch nicht eine Macht geworden, da ist das Angesicht der Spiegel der Seele, und für den kundigen Blick ist selbst die verstellende Lüge ohnmächtig. Der Physiognomik liegt eine tiefe Wahrheit zu Grunde; aber das Wahre in ihr läßt sich in keine Worte und Linien fassen. Es ist nicht zufällig, daß sich in der christlichen Kunst für bestimmte Persönlichkeiten, wie die Christi und der höheren Apostel, sehr bestimmte Formen und Gesichtszüge herausgebildet haben, die jeder auf den ersten Blick erkennt. Der wahre Charakterausdruck der leiblichen Bildung ist in Beziehung auf sinnliche Darstellung gewissermaßen geisterhaft, ist sinnlich und übersinnlich zugleich; nicht das Wort, nicht das Maß, nicht die im Lichtbild malende Natur vermag ihn wiederzugeben, nur die vom Geist geführte Hand des Künstlers; der Geist wird nur vom Geiste erkannt und gefesselt; keine Photographie eines geistig-charaktervollen Gesichts erreicht die Treue eines künstlerischen Bildnisses.

Im vorsündlichen Zustande muß des Geistes Schönheit sich auch vollkommen in der körperlichen offenbaren. So muß es auch bei Christo gewesen sein; und die in der alten Kirche eine Zeit lang geltende verkehrte Ansicht, an Christo sei keine leibliche Schönheit gewesen, wurde von der christlichen Kunst bald mit richtigem Bewußtsein überwunden. In Christi Angesicht mußte die himmlische Seele sich malen; und wenn die Kinder dem Herrn mit freudigem Vertrauen nahten, und ihm Hosianna riefen, so deutet das wohl auf den unmittelbaren Eindruck hin, den Christus auf sie machte; Kinder sind gute Physiognomiker. Wenn die weibliche Eitelkeit so hohen Werth auf leibliche Schönheit legt, so trägt sie den für den wahren Zustand des Menschen sehr richtigen Gedanken, daß des Leibes Schönheit die Kunde einer schönen Seele sei, auf die sündlich verdorbene Wirklichkeit über. Die sittliche Aufgabe in Beziehung auf diese Bildung des leiblichen Ausdrucks ist natürlich und glücklicherweise nicht ein directes, willkürliches Gestalten des Leibes, sondern das sittliche Gestalten der Seele, die sich dann von selbst ihre Leiblichkeit bildet.

Das Schmücken des Leibes, mit Einschluß der verneinenden Seite desselben, des Fernhaltens aller Unreinigkeit, ist eine sehr wichtige, in der heil. Schrift sehr bestimmt hervorgehobene sittliche Thätigkeit. Über Nacktheit und Bekleidung ist in ethischer und ästhetischer Beziehung viel gestritten worden. Die griechische Kunst stellte in ihrer Blüthezeit einige Götter nackt dar, und besonders die spätere, mehr der Lüsternheit als der Religion dienende Kunst warf sich mit Vorliebe auf das Nackte. Aber nur solche Götter erscheinen nackt, die noch eine gewisse geistig-sittliche Unreife und das Sinnliche vertreten; Zeus, Here, Athene erscheinen fast immer bekleidet; für geistig durchgebildete und geschichtliche Charaktere, auch bei Menschen, wurde die Nacktheit künstlerisch unmöglich. Das weist auf das wahre Verhältniß hin. Die Nacktheit stellt nur das Naturschöne, nicht das geistig Schöne dar, nur das allgemein-Menschliche, nicht das individuell-Persönliche, ist das bei Allen Gleiche, nicht das sie Unterscheidende. Was an dem Leibe nicht das bloß Allgemeine ausdrückt, das Angesicht, wird eben auch durch die Kleidung nicht verhüllt. Es ist das sittlich-geistige Interesse, welches grade durch die Bekleidung das Persönliche stärker hervortreten läßt. Wer erträgt es, einen Cäsar, einen Homer nackt dargestellt zu erblicken? Die christliche Kunst verwarf das Nackte, weil sie geistige Charaktere darstellen wollte. Die bloße Nacktheit ist auch nur in der das Sinnliche zurückdrängenden, farblosen Plastik künstlerisch schön; beim Gemälde wird sie lüstern und darum unschön. Es ist eine sehr falsche Meinung, daß die Kleidung eigentlich die Schönheit verberge; sie ist als Ausdruck des Geistigen, als freie künstlerische Gestaltung grade die

höhere Schönheit. Das zeigt sich besonders, wo der Mensch nicht als einzelner, sondern in Gruppen auftritt; ein von nackten Menschen wimmelnder Badeplatz giebt fürwahr kein schönes Bild, und wenn es lauter Apollo's wären; grade wo der Mensch in seiner höheren Wahrheit, in der Gesellschaft auftritt, gewährt nur die verschiedene Charakterkleidung einen schönen Anblick. Schön kann freilich die Kleidung nur sein, wenn sie wirklich einen Charakter ausdrückt, sei es den des Volkes oder den der Person. Die sklavische Nachahmung der Modenzeitungen ist die Bekundung der Geist- und Charakterlosigkeit und des Mangels an Schönheitssinn.

Die Bekleidung ist nicht erst um der Sünde willen nöthig geworden. Die biblische Erzählung besagt nur, daß sie um eines andern als ihres rechtmäßigen Grundes willen vorzeitig nöthig wurde, noch bevor die persönliche Charakterbildung in ihr einen Schmuck sich erschuf. Die Sünde der ersten Menschen wirkte nur, daß die vorher unschuldigen Gatten vor einander sich schämen mußten, und daß die zum Schmuck bestimmte Kleidung zum Bußgewande wurde. Die Bekleidung war nicht das erste Bedürfniß der noch in der ersten Einfalt lebenden Menschen, aber ihr Mangel war auch nicht das paradiesische Charakterzeichen; sie wäre auch für die Unschuldigen als sittliche Forderung aufgetreten, wenn die Menschen zur Familie sich erweitert hätten, und der gereiftere Charakter der Eltern den Kindern gegenüber getreten wäre. Die Nacktheit der Wilden ist nicht Unschuld, sondern schamlose Rohheit.

Das Thier schmückt sich nicht, sondern ist geschmückt; der Mensch erhebt sich durch das kunstvolle Schmücken über das Thier. Der Putz der Wilden zeigt dies noch in roher Weise; ihm gilt die Änderung der natürlichen Gestalt an sich für Schönheitsschmuck; der Gedanke des Schmuckes ist wesentlich nur verneinend erfaßt; das Nichtnatürliche als solches gilt schon für schön. Sinnvoller schon ist es, wenn der Jäger sich die Bären- oder Löwenhaut umhängt; da ist ihm dies wesentlich ein Ehrenschmuck, eine Bekundung seines Muthes. So ist es im einfacheren gesellschaftlichen Leben ein Ruhm für das Weib, die Kleider für sich und die Familie selbst zu weben und zu bereiten; der Mensch trägt seine Arbeit, seine Geschicklichkeit zur Schau; aber er will auch seine geistige Eigenthümlichkeit selbst in schöner Form kund geben in des Körpers Schmuck. Die Kleidung und der Schmuck überhaupt bekundet rechtmäßiger Weise theils das allgemeine Element, die Volkseigenthümlichkeit, theils die individuelle Besonderheit; und an der Weise der Kleidung erkennt man also allerdings bis zu einem gewissen Grade die persönliche Eigenthümlichkeit; und wie es einerseits meist thöricht und eitel ist, von der allgemeinen Volkssitte sich ganz loszusagen, so bekundet es andrerseits geistige Schwäche, in

seiner äußerlichen Erscheinung bloße Copie ohne Eigenthümlichkeit sein zu wollen.

Die heil. Schrift legt einen Werth auf einen geziemenden Schmuck, und faßt denselben grade in seiner tief sittlichen Bedeutung. Jehovah selbst ordnet die würdige Bekleidung der zu seinem Dienste Berufenen an (2 Mos. 28); der Anbetung des Herrn geziemt ein „heiliger Schmuck" (Ps. 29, 2; vgl. Hesek. 24, 17). Wenn Christus in dem Gleichniß (Mt. 22, 2 ff.) das Nichtanlegen des hochzeitlichen Gewandes als schweres Vergehen bezeichnen läßt, so deutet er damit wohl mehr als bloß werthlose Sitte an; und der Apostel hält es nicht für gering, ehrbaren Schmuck den Gemeinden zu empfehlen (1 Tim. 2, 9. 10; vgl. Sir. 19, 26. 27).

Daß das Reinerhalten des Leibes und der Kleidung nicht bloß in der alttestamentlichen Religion (2 Mos. 29, 4; 3 Mos. 8, 6; 4 Mos. 8, 6 ff.; 31, 21 ff.; Spr. 31, 25), sondern auch in allen höher ausgebildeten heidnischen Religionen, (bes. der indischen, ägyptischen und persischen) und im Islam als hohe sittliche und religiöse Pflicht gilt, und die Reinigungen einen sehr wesentlichen Theil des Kultes ausmachen, mit bestimmter sinnbildlicher Hinweisung auf die sittliche Reinigung, zeigt schon die tief sittliche Bedeutung der körperlichen Reinheit. Die Rücksicht auf die Gesundheit ist das Geringste dabei; die Hauptsache ist die sichtbare Bekundung des Geistigen. Der Mensch soll in seinem ganzen Wesen wie in seiner Erscheinung geistig-sittliches Gepräge tragen, in allem der Ausdruck freier Selbstbestimmung sein, soll nichts an sich haben, was ihm nur äußerlich, zufällig, als nicht zu ihm Gehöriges, nur einem fremden, materiellen Dasein Angehöriges, sich angehängt hat, soll ein rein geistiges Gebilde sein. Schmutz ist der Ausdruck unfreien Naturseins, des unselbständigen, thatlosen Hingegebenseins an das äußere materielle Dasein, Bekundung der Selbstverwahrlosung, Selbstmißachtung, Ehrlosigkeit, und gilt daher bei allen Bildungsvölkern als Bild und thatsächlicher Beweis der Sünde; und es waren überall nur einzelne auf theoretischer Verschrobenheit ruhende Zerrbilder, wenn in einer zur Schau getragenen Unreinlichkeit eine besondere Weisheit und Geistesgröße gesucht wurde. Sinnliche Genußsucht, Lüderlichkeit, sittliche Versunkenheit mündet gewöhnlich auch in körperlichen Schmutz; und es ist eine sehr richtige sittliche Erziehungsweise bei sittlich Verwahrlosten und bei den Missionen unter rohen Völkern, auf die körperliche Reinlichkeit einen hervorragenden Werth zu legen. Die alttestamentlichen, äußerst sorgfältig ausgebildeten Reinigungsgesetze ruhen auf diesem Grunde; das Christenthum selbst erklärt die Sorgfalt für äußerliche Reinheit ausdrücklich als eine mit der Religion im wesentlichen Zusammenhange stehende Tugend (Mt. 6, 17; vgl. Joh. 13, 4 ff.).

Zur Anmuth und Schönheit des Leiblichen gehört auch die dem geistigen Charakter, der Schönheit der Seele entsprechende Bewegung; die erwähnte Bildung derselben zur Geschicklichkeit leitet unmittelbar hinüber zu der Bildung derselben zur Schönheit. Die Schönheit der Bewegung besteht darin, daß sie die vollkommene Herrschaft des Geistes über den Leib ausdrückt, und darin nicht bloß das Organ seines Willens, sondern in dem Harmonischen zugleich auch das Bild des in sich harmonischen Geistes darstellt, bei der Jugend der Ausdruck des Frohsinns, bei dem reifen Alter der der ernsten Würde ist. Tanz ist nur schön für die Jugend, widerwärtig bei einem Alten.

§. 131.

2) Das sittliche Aneignen und Bilden in Beziehung auf den Geist selbst, also das sittliche Streben des Geistes, sich selbst als sein eigenes sittliches Erzeugniß zu haben und zu besitzen, geschieht durch ein bewußtes und freies Thun, obgleich in der unbewußten Natur des menschlichen Geistes ein auf dasselbe hinweisender Antrieb vorhanden ist. Insofern der Mensch vernünftiger Geist ist, hat er sich selbst zur sittlichen Aufgabe, soll sich zur sittlichen Persönlichkeit, zum Charakter bilden; jedes Stehenbleiben ist hier ein Zurückgehen. Dieses Aneignen und Bilden bezieht sich auf den Geist als den erkennenden, fühlenden und wollenden, und sucht den Einklang dieser drei Seiten des Geisteslebens.

Erst wenn der Geist sich zu seinem eignen Besitz macht, sich selbst zum wirklich vernünftigen Geist bildet, ist er sittlicher Geist. Wer nur ein Erzeugniß fremden Geistes ist, sich nur durch den in der Gesellschaft zufällig waltenden Geist unfrei bilden läßt, ist, selbst wenn dieser Geist ein guter ist, noch nicht zur sittlichen Reife gelangt, ist sittlich unmündig; noch nicht Person, nicht ein Charakter. Was Christus (Mt. 25, 14 ff.) von dem Wuchern mit den empfangenen Talenten sagt, gilt auch von der geistig-sittlichen Begabung des Menschen; er darf sie nicht ruhen lassen, sondern muß mit ihnen sittlichen Wucher treiben, sich durch geistiges Aneignen zu reicherem Selbstbesitz bilden. Wer nicht hat, wer sein empfangenes Talent ruhen läßt, nicht zu seinem lebendigen Besitz hat, behält es auch nicht als ein bloß ruhendes, sondern verliert auch noch das, was er hat; denn eine nicht zur Wirkung erweckte Lebenskraft vertrocknet; das Geistige kann nur durch lebendige Fortentwickelung bewahret werden, wie das Wasser nur durch Strömung vor Fäulniß. Der Stand der Unschuld kann nicht durch bloßes Nichtsthun bewahret werden; und sittliche Trägheit läßt auch die Bäume des Lebens im Paradiese verdorren. Durch

Ruhenlassen des zur Entwickelung Bestimmten sinkt der Mensch zur sittlichen Stumpfheit herab; der geistige Zustand der Wilden ist die Bekundung der Folgen des Vergrabens des empfangenen Pfundes.

Die Selbstbildung durch Aneignung der Wahrheit, also die Bildung zur Erkenntniß und Weisheit, gilt in der heiligen Schrift als ine der höchsten sittlichen Pflichten, und es ist unzulässig, dies nur auf die religiöse und sittliche Wahrheit zu beschränken, obgleich diese natürlich die Hauptsache ist. — Auf die Erkenntniß wies Gott den ersten Menschen thatsächlich dadurch hin, daß er ihn auf die gegenständliche Welt hinwies (S. 332) und daß er selbst sich ihm offenbarte und seinen Willen kund machte. Die Erkenntniß des Guten und Bösen aber war den Menschen untersagt, weil wirkliche Erkenntniß des letztern nur durch dessen Verwirklichung möglich war; das Weib aber strebte nach einer von der Weisheit getrennten Klugheit (1 Mos. 3, 6), und fiel.

Das Streben nach Erkenntniß an sich ist noch nicht sittlich, kann selbst unsittlich sein, wenn es nämlich nicht auf der Liebe zur Weisheit, also auf der Liebe zu Gott ruht, nicht auf dem Bewußtsein, daß es Gottes Wille sei, wenn es also aus reiner Selbstsucht oder aus bloßer irdischer, wenn auch geistiger Genußsucht, aus bloßer Liebe zum Geschöpf entsteht, die Gottes dabei vergißt, wenn es an dem Erkennen des Einzelnen haften bleibt, ohne sich über dasselbe zur Weisheit, zur Erkenntniß des letzten Grundes erhebt, wenn der Mensch sich in das Geschöpf versenkt und verliert, statt sich in Gott zu vertiefen. Es ist kein wesentlicher Unterschied, ob sich der Mensch sinnlich oder ob geistig genießend in Gottvergessenheit begräbt; und jener Astronom, welcher, freilich närrisch genug, erklärte, er habe mit seinem Fernrohr alle Himmelsräume durchsucht, aber Gott nicht gefunden, hatte eben nur ein unsittliches Streben nach Erkenntniß.

Aber man kann auch in der entgegengesetzten Weise sündigen, durch ein von dem Geschaffenen liebeleer abgewandtes mystisches Sichversenken in den Gottesgedanken, dadurch, daß man Gottes Schöpfung, die Gott selbst liebt, ganz vergißt, stumpf und gleichgiltig auf ihre Herrlichkeit und auf die von Gott geführte Menschheit hinblickt. Hat Gott die sündliche Welt also geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn ihr gab, so ist es sündlich, für Gottes Werke kein Auge und kein Herz zu haben. Diese scheinbare gesteigerte Frömmigkeit ist im Grunde nichts als eine verfeinerte Selbstsucht, die nur das eigne Sein festhält, ist eine schnöde Undankbarkeit gegen Gott, der seine Natur nicht umsonst so herrlich geschmückt hat und in der Menschheit seine Weisheit bekundet. Der sittliche Mensch trachtet wohl am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit; aber auf das Erste folgt nothwendig ein Zweites; und das ist,

daß er als Kind Gottes auch für alles Herz und Sinn hat, was Gott schafft, thut und liebt. Gott ist die Wahrheit und liebt alle Wahrheit, und Gottes Geist führt in alle Wahrheit; und wer einige verschmäht, der hat Gottes Geist nicht.

Das Gefühl ist zunächst ein unmittelbares, unfreiwilliges; der Mensch soll aber nicht in der Gewalt unfreier Gefühle sein; er ist vernünftig nur, wenn er auch seine Gefühle zu sittlichen bildet, sie in die Macht seines vernünftigen Erkennens und seines sittlichen Wollens bringt. Im menschlichen Geiste und Herzen darf schlechterdings nichts sein, was nicht auch sittlich gewollt oder gesetzt wäre. Es ist also sittliche Aufgabe, das Gefühl zur sittlichen Lauterkeit zu bilden, daß es nie in den Fall komme, von dem sittlichen Bewußtsein gestraft werden zu müssen, Schadenfreude, Neid u. dgl. auch nur unwillkürlich zu empfinden. Im vorsündlichen Zustande sind freilich noch nicht solche sündliche Gefühle; aber die noch außersittlichen werden sofort zu unsittlichen, wenn sie nicht zu sittlichen erhoben werden. Auch das noch unverdorbene Gefühl ist zunächst ein noch rohes, erst hervorzubildendes. Das Gefühl der Freude, also die Glückseligkeit, steigt mit der sittlichen Bildung; und die ersten Menschen konnten sich in ihren ersten Tagen nicht so freuen, wie sie sich bei weiterer sittlichen Entwickelung hätten freuen können. Auch die ersten Menschen hatten die Möglichkeit sittlich falscher Gefühle. Zwar war noch nichts Ungöttliches vor ihren Augen, welches ein Gegenstand unsittlicher Freude hätte sein können; aber sie hatten sich selbst als noch einer Fortentwickelung bedürftig vor sich; wenn sie also in dieser Bedürftigkeit sich befriedigt gefühlt hätten, statt die Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit zu empfinden, so wäre dies ein unsittliches Gefühl gewesen. Andrerseits konnten sie an dem Göttlichen Mißfallen empfinden, wie es wirklich geschah in Beziehung auf das göttliche Gebot. Das Wohlgefallen aber, welches Heva an dem verführenden Worte empfand, war bereits ein entschieden widersittliches, denn es schloß den Willen ein, Gottes Willen nicht zu befolgen, und war schon im Wesentlichen der Sündenfall selbst.

Das Gefühl muß aber nicht bloß nach der Beschaffenheit, sondern auch nach dem Grade der Lebhaftigkeit gebildet werden, nicht bloß qualitativ, sondern auch quantitativ. Wenn nur die besonders mächtigen Erscheinungen des Guten oder Bösen auf mich Eindruck machen, während die leiseren Spuren desselben unbemerkt vorübergehen, so ist das Gefühl blöde und stumpf. Wenn nun das Gefühl wie der leibliche Sinn zunächst erst die stärkeren Eindrücke wahrnimmt, so ist damit eben die sittliche Aufgabe gesetzt, das Gefühl zartsinnig zu machen, empfänglich auch für die zartesten Spuren des Göttlichen oder Widergöttlichen. Dies kann aber

nur geschehen durch immer höhere Ausbildung der Erkenntniß, durch Aufmerken auf alles, was in und außer uns ist und geschieht; prüfet alles, und das Beste, das Gute behaltet, nicht bloß im Erkennen, sondern als Eigenthum euers Herzens, als eure Freude und Lust.

Das Gefühl steht als sittliches nicht außer, sondern auch unter dem Willen. Der Satz: dem Herzen lasse sich nicht gebieten, ist ein schlechthin widersittlicher, ist die Verkündigung der Unzurechnungsfähigkeit des Menschen. Das natürliche Gefühl mag dem Willen vorangehen, das sittliche ist nach einer Seite hin auch durch den sittlichen Willen bestimmt (S. 442). Es ist nicht dem Herzen der Kinder überlassen, ob sie ihre Eltern lieben wollen oder können, sie sollen sie lieben; und ganz dasselbe gilt von der Gattenliebe, von der Liebe des Menschen zu seinem Beruf, seiner Obrigkeit, seinem Vaterlande. Das erste bewegende Gefühl ist noch außersittlich, aber indem durch diese erste Anregung der Wille frei und in Thätigkeit gesetzt wird, wendet er sich auch wirkend auf das Gefühl, auf die Liebe.

Daß das Wollen mit dem Erkennen und dem Gefühl in Einklang sei, ist zunächst etwas ganz Natürliches; aber diese Übereinstimmung ist bei dem Menschen, im Unterschiede von dem seiner selbst viel mächtigeren Thiere, zunächst nur eine annähernde; der Wille muß geübt werden, um sicher zu sein; der Mensch muß ihn erst gebrauchen lernen. Es gehört ein sittlicher Wille dazu, daß der Wille sittlich werde. Auch das scheint wieder ein vollständiger Kreis, und ist doch keiner; ich muß nämlich grundsätzlich, im Allgemeinen, den Willen haben, immer der Wahrheit zu folgen, damit ich im Einzelnen das bestimmte Wollen auch wirklich sittlich bilde und der erkannten Wahrheit unterthan mache. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach; dies gilt beziehungsweise auch von der rechtmäßigen Entwickelung; dieses Fleisch ist aber nicht bloß die Sinnlichkeit, sondern auch der Geist selbst, der Wille, insofern er noch nicht wahrhaft frei geworden ist. Der Geisteswille soll erst wahrhaft frei werden, was er von Anfang an noch nicht ist; und er ist erst frei, wenn jene Schwachheit, die zunächst mehr eine Ungeschicklichkeit ist, überwunden ist, wenn der Geist nicht blos im Allgemeinen willig ist, den Willen Gottes zu thun, sondern auch in jedem bestimmten Falle dieselbe sichere Willigkeit zeigt. Was im Stande der Sündhaftigkeit zu einem sich widerstreitenden doppelten Willen wird (Röm. 7, 15 ff.), das ist im vorsündlichen Zustande doch wenigstens als ideeller Unterschied vorhanden, als rein individueller, und als wahrhaft vernünftiger, gottgeweihter, selbstverleugnender Wille. Ersterer soll nicht aufgehoben, aber dem letzteren zu vollem Einklang untergeordnet werden; und der Wille muß dahin gebildet werden,

daß der Mensch in jedem Augenblick sich sage: „ich will, doch nicht ich, sondern Gott, der in mir lebt“ (vgl. Gal. 2, 20). Der Wille darf nicht ein eigenwilliger sein, sondern muß zu einem gehorsamen gebildet werden, zum Gehorsam unter den göttlichen Willen, der kraft der Liebe zu Gott eins wird mit dem eignen. Gehorchend unterscheidet der Mensch zwar den Eigenwillen von dem vernünftigen oder dem Gotteswillen, unterwirft aber, nicht widerwillig, sondern in Liebe willig, jenen dem in der Liebe angeeigneten göttlichen Willen, verklärt jenen immer mehr liebend durch diesen, also daß nicht mehr zwei Willen sind, sondern nur einer, nicht durch Vernichtung, sondern durch Liebe, nicht durch Gewalt, sondern in Freiheit, nachfolgend dem Vorbilde Christi in steter Vollbringung des Wortes: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Luc. 22, 42; Mt. 6, 10; Joh. 5, 30; Ps. 40, 9; Jer. 7, 23; Mt. 7, 21; 12, 50; 1 Joh. 2, 17; Hebr. 13, 21). Mit Christo (Joh. 4, 34) muß jeder sittliche Wille sagen: „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat“; Gehorsam ist der Seele Speise, bildet und kräftiget den Willen zu immer freierem und heiligeren Wollen. Nur die, welche der Geist Gottes treibet, die von seinem Geist sich willig führen lassen, in ihm und durch ihn allein wollen, die sind Gottes Kinder (Röm. 8, 14).

Auch bei der Bildung des Willens haben wir also die Beschaffenheit und den Grad zu unterscheiden. Es kann wohl ein Wille der Beschaffenheit nach gut sein, das Gute anstreben, das Böse verabscheuen, aber der Stärke nach schwach, nicht standhaltend, sondern bei Schwierigkeiten erschlaffend; er mag anfangen, aber nicht vollbringen; gute Vorsätze sind noch kein wahrhaft sittlicher Wille, und der Weg zur Hölle ist mit lauter guten Vorsätzen gepflastert. Wer nur anfangs guten Willen hat, aber nichts ausführen mag, ist in seinem Willen noch unfrei, hat ihn noch nicht in seiner Gewalt, ist noch sittlich unmündig; er will nicht in jedem Augenblick wirklich, was er im Allgemeinen will. Der Mensch soll also seinen Willen ganz in die Herrschaft der sittlichen Vernunft stellen, zur Freiheit bilden, damit er nicht im Einzelnen den allgemeinen guten Vorsätzen Widerstand leiste, daß nicht ein Wille des Fleisches gegenübertrete dem Willen des Geistes.

III. Das sittliche Thun in Beziehung auf andere Menschen.

§. 132.

a. Das sittliche Schonen des Andern zeigt sich 1) in der wirklichen Anerkennung der sittlichen Persönlichkeit desselben, also seiner persönlichen Selbständigkeit, Freiheit und Ehre.

α) Die persönliche Selbständigkeit und Freiheit, welche der Ausdruck des sittlich-vernünftigen Wesens des Menschen ist, darf durch Andere nur um höherer sittlicher Zwecke willen beschränkt werden, nämlich entweder, um den noch sittlich und geistig Unmündigen zu wirklicher Freiheit zu erziehen, also in der Erfüllung der Pflicht des sittlichen Bildens, oder um der sittlichen Zwecke des sittlichen Ganzen, der Gesellschaft willen, also in der Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten. Dieses Beschränken darf aber nie den Andern zu einem bloß willenlosen Gegenstand der eignen Willkür machen; das Recht des zu Erziehenden oder zu Leitenden, selbständige sittliche Persönlichkeit mit eignem sittlichen Zweck zu sein, darf nie aufgehoben, die Person nie bloß zum Mittel von Zwecken Anderer gemacht werden.

β) Die persönliche Ehre des Andern wird bewahrt, wenn ich denselben als ein sittlich-vernünftiges, zur Ebenbildlichkeit Gottes und zur Gotteskindschaft berufenes Wesen, als zur sittlichen Gemeinschaft mit mir befähigt und berechtigt anerkenne und behandle, und in Beziehung auf ihn nichts denke, sage oder thue, was damit in Widerspruch stände, ihn als außersittlich, oder unverdient als widersittlich und unvernünftig bezeichnete; dies ist die Pflicht der Achtung gegen den Nächsten, und darin der persönlichen Würde des Menschen überhaupt, die Pflicht der Schonung und Bewahrung des guten Namens des Nächsten.

γ) Aus beiden folgt die schonende Achtung alles dessen, was dem Nächsten eigen ist, als Besitz angehört, seines Eigenthums im weitesten Sinne des Worts, was er sein zu nennen irgendwie ein Recht hat, also bestimmtes Vermeiden alles dessen, wodurch dasselbe dem Nächsten verkürzt oder entfremdet wird.

Wie die eigene Sittlichkeit nicht in zuchtloser Willkür besteht, sondern in Beherrschung des Eigenwillens durch den Gotteswillen, so giebt es auch kein sittliches Bilden des Andern ohne Beschränkung seines Eigenwillens, also seiner individuellen Freiheit, grade um der höheren persönlichen Freiheit willen. Das Kind kann nicht erzogen werden, ohne seinem noch unreifen, unverständigen Willen vielfach Schranken zu setzen; in der Person des Erziehers tritt ihm die sittliche Ordnung entgegen, unter die es seinen Eigenwillen beugen soll. Grade das gehört zu dem sittlichen Schonen der Persönlichkeit des Kindes, daß ich das Kind nicht der Verwilderung überlasse, sondern zur vernünftigen Persönlichkeit erziehe. Wie

das Kind den Eltern, so steht der einzelne Mensch dem sittlichen Ganzen gegenüber, der Gesellschaft und dem Staat. Wer den Beruf des Regierens hat, muß auch die Freiheit des Einzelnen in die Ordnung des Ganzen einfügen, jene also theilweise beschränken, damit Alle wahrhaft frei werden; und in einem sittlichen Gemeinwesen hat jeder Einzelne die Aufgabe, an der Verwirklichung der sittlichen Ordnung mitzuwirken, also wie den eignen, so auch den Eigenwillen Anderer in Schranken zu halten. Das sittliche Schonen der Andern ist also nie ein unbedingtes, sondern hat an der Pflicht des sittlichen Bildens seine Schranke; innerhalb dieser tritt jene um so bestimmter hervor. Auch der sittlich noch Unmündige darf nie als bleibend unmündig behandelt, nie nur als Mittel zum Zweck, sondern muß als Zweck seiner selbst behandelt werden. Eine sklavische Erziehung ist sündlich; Willkürherrschaft ist widersittlich, gleichviel ob sie von Einem oder von einer die Minderzahl unterdrückenden Mehrzahl ausgeübt wird. Die Sklaverei hat für die sündliche Welt ihr Recht; im Gebiete der vorsündlichen und der christlichen Sittlichkeit ist sie schlechthin widerrechtlich (S. 427). — In dieses schlechthin widersittliche Gebiet gehört auch das Verstümmeln von Menschen um zeitlicher Vortheile willen, besonders die Castration, die nur ein greller Ausdruck der Sklaverei ist; und die Castraten der päpstlichen Capelle passen schlecht in einen geistlichen Staat.

Die Schonung und Bewahrung der persönlichen Ehre des Nächsten, schon als Mosaisches Hauptgebot erscheinend (2 Mos. 20, 16; 3 Mos. 19, 16) gilt auch im Christenthum als eine der wesentlichsten Pflichten (Mt. 5, 21. 22). Der Nächste hat ein Recht an mich auf Achtung seiner Ehre, auf seinen guten Namen. Der Mensch ist nicht bloßes Einzelwesen, sondern lebendiges Glied eines sittlichen Ganzen; die persönliche Ehre, der gute Name, ist das sittliche Band, welches die Gesammtheit zusammenhält; wer seine Achtung in der Gesellschaft verloren hat, steht außerhalb ihres sittlichen Gesammtlebens, ein abgefallenes, bald verwelkendes Blatt. Falsch Zeugniß reden wider seinen Nächsten ist ein geistiges Morden; (Spr. 10, 18; 4, 24; Ps. 15, 3; 50, 19. 20; Jes. 58, 9; Mt. 15, 19; Röm. 7, 1; 1, 30; 1 Cor. 6, 10; 2 Cor. 12, 20; Eph. 4, 31; Col. 3, 8; 2 Tim. 3, 2; Jac. 4, 11). Das Genauere hierüber kann erst später bei der auf die Sünde sich beziehenden Sittlichkeit in Erwägung gezogen werden.

Das Schonen des fremden Eigenthums (2 Mos. 20, 15. 17; 3 Mos. 19, 35. 36; 5 Mos. 16, 19; 27, 17; 1 Thess. 4, 6) ist nur eine besondere Weise des Schonens der Person des Andern. Jede unmittelbare oder mittelbare Antastung des Eigenthums eines Andern ist eine Mißachtung seiner Person. Im Eigenthum schafft sich der Mensch eine

Welt um sich, die ihm gehört, die er sein Verdienst nennt, als das Erzeugniß seines Arbeitens. Diebstahl steht darum mit dem Mord auf gleicher Linie, ist dem Wesen nach ihm verwandt, denn er beeinträchtiget das Lebensgebiet eines Menschen. Diebstahl und Raub aber ist alles, wodurch das Recht eines Menschen an irgend einen Gegenstand, sei es auch ein bloß geistiger, beeinträchtiget wird; man kann daher sehr richtig von litterarischem Diebstahl, vom Stehlen der Ehre u. dgl. reden.

§. 133.

2) Das sittliche Schonen zeigt sich in Beziehung auf die menschliche **Gesellschaft** als ein achtungsvolles Anerkennen und Bewahren alles dessen, was in derselben sich auf rechtmäßige Weise als Sitte oder als Gesetz, als Ausdruck des sittlichen Gemeingeistes gebildet hat, ist also ein sittlich selbstverleugnendes Sichunterwerfen unter die von diesem Gemeingeist ausgehende Willensäußerung, selbst wenn diese an sich nicht eine nothwendige sittliche Forderung wäre und wenn sie die freie Selbstbestimmung des einzelnen Subjectes beschränkt.

Die achtungsvolle Scheu vor dem geschichtlich Gewordenen in der Gesellschaft ist hohe sittliche Pflicht, vorausgesetzt, daß die Gesellschaft selbst nicht schon eine sittlich entartete ist. Die übersprudelnde Jugendkraft des sich fühlenden Jünglings lehnt sich gern gegen die geschichtliche Wirklichkeit der Gesellschaft auf, will keine andere Schranken für sich anerkennen als die, welche durch das allgemeine, abstracte Sittengesetz geboten sind. Aber das Sittengesetz ist nicht ein bloß allgemeines, sondern gestaltet sich in der Gesellschaft zu geschichtlicher Besonderung; die sittliche Gesellschaft hat dasselbe Recht an eigenthümliche Charakterausbildung und Gestaltung wie die einzelne Person; und wie die einzelne Person in ihrer sittlichen Eigenthümlichkeit geachtet und geschont sein will, so auch und mit noch größerem Recht das sittliche Gesammtwesen. Es ist ein Zeichen von sittlicher Unreife, wenn wir die gesellschaftliche Sitte, sofern sie nicht wirklich Entartung ist, mißachten, und uns ihr nur aus dem Grunde widersetzen, weil wir sie nicht für schlechthin nothwendig erkennen, z. B. in der Kleidertracht und in den Umgangssitten. Natürlich muß sich jeder sein sittliches Urtheil über die Sitte vorbehalten, und eine unsittliche und widervernünftige Sitte **darf** schlechterdings nicht geschont und befolgt werden; vielmehr tritt da die Pflicht der verbessernden Einwirkung auf die Gesellschaft ein. Von solcher Entartung sehen wir aber hier noch ab. Aller Gehorsam gegen Sitte und Gesetz, auch gegen die Obrigkeit selbst, ist zunächst eine Bekundung des sittlichen Schonens, obgleich nicht bloß dieses, sondern auch ein positives Thun.

§. 134.

b. Das sittliche **Aneignen** und **Bilden** anderer Menschen ist wegen des gegenseitigen sittlichen Verhältnisses der Menschen zu einander im rechtmäßigen Zustande immer vereinigt, und jedes ist zugleich auch das andere; und beides zugleich bekundet sich in der sittlichen **Liebesthat**. In der thätigen Liebe gegen den Nächsten vollbringt der Mensch auch die Liebe gegen sich selbst, denn der geliebte Mensch wird mit dem liebenden verbunden, ihm angeeignet; und die thätige Nächstenliebe ist also Aneignen und Bilden zugleich, sowohl in Beziehung auf den Nächsten, wie auf das sittliche Subject selbst. Die Liebesübung hebt den Gegensatz der einzelnen Personen auf, bewahrt aber zugleich deren sittliches Recht und sittliche Selbständigkeit.

Es ist beachtenswerth, daß in der heil. Schrift nie von **Menschen**liebe, sondern immer von **Nächsten**liebe die Rede ist; (Mt. 6, 14. 15. ist nur scheinbar eine Ausnahme, weil da die Menschen Gott gegenübergestellt werden). Christi Liebe zu uns heißt wohl Liebe zu den Menschen, oder zu den Brüdern, aber nie Liebe zum Nächsten; **unsere** Liebe aber zu den Menschen überhaupt, nicht bloß zu den christlichen Brüdern, heißt immer Liebe zum Nächsten, im A. wie im N. Test. Damit wird schon die sittliche Beziehung der Menschen zu einander unmittelbar bekundet. Nicht als bloßer Mensch, als Einzelwesen, tritt mir der Andere gegenüber, sondern als der, der mir nach Gottes Willen nahe ist, mir zur vollen Liebe angehört, so nahe, daß nichts Fremdes zwischen ihm und mir sein soll. In der Liebe wird der Nächste mein und ich werde sein; sie ist also ein gegenseitiges Aneignen; und indem ich dadurch meinen Lebenskreis und den seinigen erweitere, ist sie zugleich ein gegenseitiges Bilden. Die Liebe will nicht bloß des Andern Wohl, sondern auch des Andern Liebe. In der Liebesthat bilde ich den Andern, indem ich mich ihm mittheile, und zwar grade von meiner sittlichen Seite, als Liebenden; ich erfreue ihn, erhöhe sein sittliches Leben, indem ich ihn selbst zur Gegenliebe anrege. Zugleich aber übe ich auch ein Bilden an mir selbst, indem ich selbst durch diese Vereinigung in meinem geistig sittlichen Dasein erhöht und gefördert werde, indem ich mir ein anderes geistiges Sein geistig aneigne.

Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14); und das Gesetz der Liebe erklärt Christus als das höchste aller Gebote, und die Nächstenliebe als den Inbegriff aller sittlichen Pflichten gegen den Nächsten (Matth. 22, 39. 40 u. Parall.; Joh. 13, 34. 35; 15, 12. 17;

vgl. Röm. 12, 10; Eph. 5, 2; 1 Theſſ. 4, 9; 1 Cor. 13; 1 Petr. 1, 22; 4, 8; 1 Joh. 3, 11; Jac. 2, 8; Hebr. 13, 1). Alle Pflichterfüllung gegen den Nächſten iſt Liebesübung; wenn nicht, iſt ſie Trug; was nicht aus der Liebe kommt, iſt ſittlich nicht bloß werthlos, ſondern unſittlich, weil lügneriſch. In der Liebe bewährt ſich die rechte Gotteskindſchaft (1 Joh. 4, 12. 13), „denn die Liebe iſt von Gott, und wer lieb hat, der iſt von Gott geboren und kennet Gott; wer nicht lieb hat, der kennet Gott nicht, denn Gott iſt die Liebe“ (1 Joh. 4, 7. 8); menſchliche Liebe iſt dankende Gegenliebe für die Liebe, die uns zuerſt geliebt, iſt ein rechter Gottesdienſt (Jac. 1, 27); und die Liebe zu Gott muß ſich nothwendig auch in der Liebe zu den von Gott Geliebten bekunden (1 Joh. 4, 20. 21; 5, 1. 2). Das Gebot der Nächſtenliebe als eine Hauptpflicht iſt nicht ein bloß neuteſtamentliches; grade Chriſti Wort: „Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt“, iſt aus 3 Moſ. 19, 18 entnommen, und iſt (in V. 34) ausdrücklich ſelbſt auf die Nicht-Israeliten (vgl. 5 Moſ. 10, 19; Micha 6, 8; Sach. 7, 9) ausgedehnt; man vergleiche dieſe verachtete altteſtamentliche Sittenlehre mit der gerühmten „Humanität“ der Griechen, denen jeder Nichtgrieche ein rechtloſer Barbar war. „Wie dich ſelbſt“ ſollſt du den Nächſten lieben; das iſt nicht eine bloße Vergleichung zweier neben einander hingehenden Liebesweiſen, ſondern beide ſind weſentlich nur eine Liebe; eine wahrhaft ſittliche Liebe zu ſich ſelbſt als zu einer ſittlichen Perſönlichkeit bekundet ſich nothwendig auch als Liebe gegen andere ſittlich vernünftige Weſen, durch welche eben das eigne vernünftige Daſein erhöhet wird; wahre Nächſtenliebe iſt auch zugleich wahre Selbſtliebe. Das zeigt ſich ſogar ſchon in der falſchen Nächſtenliebe; jeder ſucht irgendwie Freundſchaft und Liebe, und fühlt ſich unglücklich in der Vereinſamung; daher ſagt der Herr: „wenn ihr nur liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben, thun dasſelbe nicht auch die Zöllner?“ (Mt. 5, 46. 47 vgl. Luc. 6, 32). Wenn nun ſchon eine falſche Nächſtenliebe zugleich eine Selbſtliebe iſt, um wie viel mehr die wahre Nächſtenliebe; freilich nicht ſo, daß ich den Nächſten nur um meiner ſelbſt willen liebe, denn das wäre Selbſtſucht, ſondern ſo, daß ich den Nächſten um Gottes willen liebe, und in dieſer Gottesliebe zugleich das eigne ſittliche Leben gewinne, und in der Nächſtenliebe wahren ſittlichen Genuß finde.

§. 135.

Die thätige Liebe iſt ein Sichmittheilen an den Andern, ein Mittheilen des Eigenen an denſelben, um deſſen Leben zu erhöhen. Sie bekundet ſich alſo in Dienſtleiſtung und Wohlthun; alles ſittliche Gemeinſchaftsleben iſt gegenſeitiger Liebesdienſt; jede Liebesthat iſt ein

Opfer. Die mittheilende Liebe theilt alles mit, woran sie selbst mit Liebe hängt: a) Den eignen **geistigen** Besitz, um dadurch das geistige Leben und den geistigen Besitz des Andern zu fördern, in der **aufrichtigen und wahrhaftigen** Selbstmittheilung. Dieser entspricht auf Seiten des Andern die entgegenkommende aufnehmende Liebe als **Vertrauen**, also die Bereitwilligkeit, durch Aneignen der geistig sich mittheilenden Liebe des Nächsten sich bilden zu lassen, das Offensein für die sich offenbarende Wahrhaftigkeit; — b) den **materiellen**, leiblichen Besitz, also die Gewährung der eignen Kräfte zur Hilfe für den Bedürfenden, in der Erfüllung der Pflichten der **Wohlthätigkeit und Dienstfertigkeit**. — Sich mittheilend und opfernd erwirbt die Liebe ein Recht an des Andern erwiedernde Liebe, an **Dankbarkeit**.

Die Liebe theilt dem Geliebten liebend das Geliebte mit; nur woran ich selbst ein Wohlgefallen habe, was ich liebe, kann ich liebend mittheilen; darum eben ist jede wahre Liebesthat ein Opfer, aber nicht ein sträubend und schmerzlich gebrachtes; die Liebe macht es leicht; jedes Opfer aber wird Gott dargebracht; nur wer um Gottes willen Liebe übt, bringt rechtes Opfer. Wohlthun und mittheilen wird in der heiligen Schrift ausdrücklich als Gott wohlgefälliges Opfer erklärt (Hebr. 13, 16). Das Scherflein des Armen, aus Liebe gebracht, gilt mehr als die reiche Gabe des leichtsinnigen Verschwenders; ja wer den rechtmäßig erworbenen Besitz nicht sittlich liebt, kann von demselben gar kein Opfer bringen.

Christus stellt als bestimmende Regel für das Verhalten gegen den Nächsten das Wort hin: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thuet ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten" (Mt. 7, 12). Die wahre Selbstliebe ist also das Vorbild und das Maß der Nächstenliebe; das eigne vernünftige Streben bekundet, was das der Andern sei, und soll sich mit diesem in Einklang setzen; was ich mir als Recht an den Andern erringen will, sei zuerst eine Pflicht gegen den Andern. Christus deutet damit zugleich an, daß die Liebe auch Gegenliebe schafft, sich also zuletzt auf den Liebenden zurückwendet. Es ist dies eine praktische Lebensregel zur Beantwortung der Frage: wie soll ich in jedem einzelnen Fall die Liebe üben? und giebt in der Antwort: grade so, wie ich an mir gethan wünschen würde, eine sehr sichere Regel, vorausgesetzt, daß nicht mein sittliches Bewußtsein überhaupt vollständig verwirrt ist, so daß ich gar nicht mehr wüßte, was zu meinem Frieden dient. Großes wird nur durch Großes erkauft, Liebe nur durch Liebe. Alle Liebe will dienen; Nächstenliebe ist dienende Liebe. Mt. 20, 26 ff. giebt Christus

das wichtige Gebot: „So Jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht, gleichwie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für Viele". Christi Liebe, das höchste Vorbild, ist selbst der höchste Liebesdienst, und hat das höchste Opfer gebracht; alle Gottesliebe ist Gottesdienst; alle Nächstenliebe ist ein Gottesdienst zum Dienst des Nächsten. 1 Cor. 10, 24: „Niemand suche, was sein ist, sondern ein Jeglicher, was des Andern ist"; die Liebe zu sich selbst darf nicht zur Trennung von dem Andern und zur selbstsüchtigen Ausbeutung desselben werden; die Selbstsucht muß geopfert werden, um die wahre Selbstliebe in der Nächstenliebe wieder zu finden. Apost. 20, 35: „Gedenket des Wortes des Herrn Jesu: Geben ist seliger denn nehmen"; Geben macht unmittelbar in der Liebesthat selbst seliger, ist, obgleich ein Opfern, doch zugleich ein Empfangen, ein Entzünden der Gegenliebe, ein Nachahmen Gottes und Christi, der aus Liebe alles dahingegeben hat; seliger ist es als „nehmen", nicht etwa, als ob wir nur geben, und nicht Liebesthat dankbar annehmen sollten, denn wer aus Liebe nicht nehmen kann, kann auch aus Liebe nicht geben; wer aus Stolz nicht nehmen will, giebt auch nur aus Stolz, — sondern: dasjenige Nehmen ist nicht selig und macht nicht selig, welches nicht geben will, nur haben, wo also der Mensch nur auf das Nehmen als solches sieht, nicht auf die Liebe, die es giebt, nur die Gabe besitzen, nicht aber die Liebe anerkennen, und sie in Liebe wieder vergelten will. Der sittliche Mensch nimmt wohl auch gern aus Liebe von der Liebe, aber nicht um der Gabe, sondern um des Gebers willen; trachtet wohl darnach, Liebe zu empfangen, aber nur darum, weil er selbst liebt. Es ist schon bei den rohesten Gestalten des sittlichen Bewußtseins ein allgemein anerkanntes Zeichen der Liebe, Geschenke zu geben; es giebt keine Liebe, die sich nicht mittheilen will, die dem Andern nicht das zur Freude, zum Genuß darbieten möchte, woran der Liebende selbst Freude und Genuß hat, und nicht diese mittheilende Liebe in einem Aufopfern bezeugte. Bei einigen rohen Völkern tauschen Freunde ihre Namen gegenseitig um, wie es von einer Seite ja auch bei unsern Frauen geschieht; das ist auch ein Liebesopfer.

Die mittheilende Liebe theilt wohl alles mit, was sie selbst liebt, aber sie giebt nicht alles weg. Der geistige Besitz wächst im Mittheilen. Die Mittheilung des eigenen geistigen Besitzes ist die Vollbringung der Wahrhaftigkeit. Der vernünftige Geist hat kraft seiner Pflicht des geistigen Aneignens ein unbedingtes Recht an die Wahrhaftigkeit der Selbstmittheilung des Andern, obgleich nicht ein unbedingtes an die Mittheilung alles dem Andern Bewußten. Die Lüge ist das Wesen der Sünde über-

haupt. Die Liebe duldet kein Falsch; und obwohl es in dem Leben auch des Gerechten Dinge geben mag, besonders innere Zustände, die nicht jedem Andern kraft deren Eigenthümlichkeit mitgetheilt werden können und dürfen, z. B. nicht dem sittlich noch Unmündigen, so ist Schweigen doch wesentlich unterschieden von Fälschung. Die Wahrhaftigkeit wird in der heiligen Schrift auf die Liebe gegründet. Eph. 4, 25: „Redet die Wahrheit, ein Jeglicher mit seinem Nächsten, sintemal wir unter einander Glieder sind", weil wir also zu einem einigen sittlichen Leibe als lebendige Organe verbunden sind, einander angehören, für einander offen sein müssen. Joh. 18, 37 sagt Christus; „Ich bin dazu geboren und in die Welt kommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll"; das gilt von Christo auch als dem Menschensohn, und daher auch von jedem Menschen; in die Welt aber ist Christus aus Liebe gekommen; und aus der Liebe zeugete er die Wahrheit. Die Wahrheit ist das Gute und Göttliche in Beziehung auf die geistige Mittheilung. Alles ist für den persönlichen Geist, und der persönliche Geist ist für alle andern persönlichen Geister da, muß für sie, sofern die Sünde keinen Schatten hineinwirft, vollkommen durchsichtig sein, damit der Geist, der seinem Wesen nach das Unterschiedene einigt, zur Wahrheit werde (Mt. 5, 37; Eph. 4, 25; vgl. Sach. 8, 16; Ps. 15, 2; Off. 14, 5). Wo die Sünde noch nicht Macht ist, sondern die Liebe, da ist die Wahrhaftigkeit leicht und ergiebt sich von selbst; schwer wird sie erst, wo die Sünde waltet.

Nur als die Wahrhaftigkeit der liebenden Selbstmittheilung, nicht als eine besondere Pflicht des guten Beispiels darf die bildende Einwirkung auf Andere durch die Selbstdarstellung des sittlichen Charakters betrachtet werden (Mt. 5, 13—16; Röm. 14, 19; 15, 2; Phil. 2, 15; 3, 17; Tit. 2, 7; 1 Petr. 2, 9. 12. 15; vgl. 1 Cor. 4, 16; 11, 1; Phil. 4, 9; 2 Theß. 3, 7). Niemand darf darum sittlich sein wollen, um sittlich zu scheinen, um ein gutes Beispiel zu geben; das wäre arge Heuchelei; aber Niemand kann auch das wahrhaft Sittliche an seiner Persönlichkeit verbergen wollen; das wäre auch Unwahrheit, obgleich freilich für den Stand der Sündhaftigkeit Niemand sich reiner Tugend rühmen darf. Allerdings genügt es, um durch sittliche Selbstdarstellung auf Andere bildend einzuwirken, nicht, sich völlig unthätig zu verhalten, sich, so zu sagen, nur betrachten zu lassen, sondern es bedarf, den verschiedenen sittlich zu bildenden Persönlichkeiten gegenüber, auch einer Wahl der besonderen Weise jener Selbstmittheilung; Kindern gegenüber ist diese anders als bei sittlich Mündigen; aber daraus folgt nicht, daß aus diesem Sichmittheilen eine selbstgefällige Schaustellung werde, ein absichtliches Sichhinstellen als sittlichen Ideals, sei es auch nur in dieser oder jener Be-

ziehung. Dies wäre selbst für einen vorsündlichen Zustand ein Aufheben der auch dem Sündlosen geziemenden Demuth, ein Ablenken der Gemüther von dem, der allein das vollkommene Urbild der Heiligkeit ist.

Das geistige Mittheilen, auch das wahrhaftige, ist an sich noch nichts Sittliches, denn es ist auf Grund der Schranken des menschlichen Einzelwesens gradezu ein Bedürfniß; daher die volle Einsamkeit eine so große Qual; der Einsiedler erträgt die selbstgewählte Einsamkeit nur darum, weil er in immerwährender geistiger Mittheilung begriffen ist, nämlich an Gott im Gebet; ein nicht betender, umfrommer Einsamer wäre entweder ein aufs Härteste Bestrafter, oder ein geistig Verschrobener. Selbstmittheilung kann sogar sündlich sein, wie die zwecklose, unbedächtige Geschwätzigkeit. Sittlich wird sie erst, wenn sie Bekundung der Liebe ist. Die liebende Selbstmittheilung suchet nicht das Ihre, sondern das, was des Andern ist. Lüge ist Haß, ist Lieblosigkeit; wo wahre Liebe ist, wird sie moralisch unmöglich; darum schmerzt Lüge von Seiten der Geliebten so sehr.

Weil die Wahrhaftigkeit ein Ausdruck der Liebe, fordert sie bei dem Andern die entgegenkommende Liebe, das bereitwillige Aufnehmen, das Vertrauen. Vertrauen auf Menschen wird in der heiligen Schrift freilich meist als trügerisch erklärt (Ps. 118, 8; Jerem. 17, 5. 6. u. a.); aber da ist nur von dem unfrommen Vertrauen die Rede, welches nicht auf Gott, sondern auf Menschen baut, und von dem Zustand der Sündhaftigkeit. Wo aber die Sünde noch keine Macht ist, da ist das gegenseitige Vertrauen die nothwendige Voraussetzung aller sittlichen Gemeinschaft und eine nothwendige Bekundung der Liebe. Mißtrauen zerstört die Liebe. Der Wahrhaftige hat für sein Wort ein sittliches Recht an Vertrauen; das Vertrauen ist die Kehrseite der Wahrhaftigkeit. Wie Christus für sich überall Glauben und Vertrauen forderte, weil er die Wahrheit war, so darf jeder, der aus der Wahrheit ist, Vertrauen fordern. Das den Jüngern zum Vorbild hingestellte Kind ist dies auch für den kindlichen Glauben und das Vertrauen.

Das mehr reale Mittheilen in der Dienstfertigkeit (1 Mos. 24, 18 ff.; Joh. 12, 2; 13, 4 ff.; Apost. 28, 2; Gal. 5, 13; 1 Petr. 4, 10; Hebr. 6, 10; 13, 16; u. a.), mit welcher bei Voraussetzung der Sündlosigkeit noch die Wohlthätigkeit zusammenfällt, ist noch keine Barmherzigkeit, denn das Elend ist vor der Sünde noch nicht da; aber das Bedürfniß gegenseitiger Hilfe ist immer da, so lange noch nicht die letzte Vollkommenheit errungen ist, also auch die Pflicht des Helfens durch Mittheilung eigener Kräfte und Mittel, der gegenseitigen Ergänzung des Besitzes, dessen Verschiedenheit auf der der persönlichen Eigenthümlichkeit ruht.

Die Liebe, also besonders auch die mittheilende, ist ihrem Wesen nach gemeinschaftbildend, fordert die Liebe des Andern. Eine unerwiederte Liebe setzt Sünde voraus. Die Liebe giebt sich hin, aber giebt sich nicht auf, will sich wiederfinden in dem Geliebten, wie das Licht nie leuchtet, ohne zu erleuchten. Der liebende Wiederstrahl der Liebe, die Liebe als Frucht der Liebe, ist die Dankbarkeit. Wem Dank oder Undank gleichgiltig ist, hat keine Liebe; selbst der Herr weinte über Jerusalem, das seine Liebe verschmähte. Je wärmer die Liebe, um so schneidender wird des Undankes Kälte empfunden; und nur der Hinblick auf Gottes Liebe vermag diesen Schmerz zu stillen. Recht an Dankbarkeit hat aber nur der, dessen Liebe selbst demüthiger Dank ist gegen den liebenden Gott; ohne dies ist das vermeintliche Recht nur anmaßende Selbstsucht. Der sittliche Werth der Dankbarkeit und das Verächtliche des Undanks ist auch bei den rohesten Völkern anerkannt, wie ja selbst bei den Thieren die Dankbarkeit in leuchtenden Zügen auftritt; und Christus erklärt darum diese Tugend für eine selbst bei den Heiden überhaupt geltende, auch dem natürlichen Bewußtsein von selbst sich empfehlende und auch von dem natürlichen Menschen ausgeübte (Mt. 5, 46; Luc. 6, 32. 33); für den Christen, dessen ganzes Leben ein beständiger Dank für Gottes Liebe (1 Theß. 5, 18; Col. 3, 15) und lebendige Liebe zu den Brüdern ist, bedurfte es einer besonderen Darlegung der Pflicht der Dankbarkeit gegen Menschen nicht; sie wird nur mehr beiläufig in bestimmten Beziehungen erwähnt (Gal. 6, 6; 1 Theß. 5, 12, 13; 1 Tim. 5, 4; 6, 2; vgl. Luc. 17, 16 ff.; Röm. 16, 1 ff; 2 Cor. 9, 13. 14; Phil. 2, 29; 4, 14 ff.; 2 Tim. 3, 2); Undankbarkeit ist Bekundung niedrigster Gesinnung. Aber nur die Liebe hat Recht an Dank; Wohlthat, die nicht aus der Liebe ist, die nur Dank will, verdient ihn nicht, weil sie Lüge ist.

§. 136.

Bei gleicher Stufe der geistig-sittlichen Reife verhalten sich die Menschen zu einander als sich gegenseitig gleich sehr bildend und aneignend; je mehr aber ein Unterschied dieser Reife hervortritt, um so mehr überwiegt auch auf Seite des sittlich höher gebildeten Menschen das bildende Einwirken, und auf der andern Seite das Aneignen. So verhält sich auch das einzelne Subject in Beziehung auf die sittliche Gesammtheit überwiegend aneignend; die Gesammtheit aber erscheint als überwiegend bildend, am höchsten da, wo sie als heilige Gemeinde auftritt. Aber das Recht und die Pflicht des bildenden Einwirkens werden auf Seiten des sittlich weniger entwickelten

Subjectes nie bis zum Verschwinden herabgesetzt, und auch dem sittlich noch Unmündigen bleibt ein sittliches Einwirken auf die sittlich höher Gebildeten und auf die Gesammtheit gewahrt.

Eine vollständige sittliche Gleichberechtigung aller Menschen in Beziehung auf ihr Einwirken auf Andere wäre eine vernunftlose Umkehrung aller sittlichen Ordnung, eine Auflösung alles geschichtlich-organischen Lebens in einheitlose Atome. Die Kinder stehen den Eltern nie in vollkommener sittlicher Gleichberechtigung gegenüber, sondern verhalten sich ihnen gegenüber immer mehr aneignend als bildend, und die Auflehnung der Kinder gegen die höhere sittliche Geltung der Eltern wird bei fast allen Völkern als höchster Frevel betrachtet, und Ehrfurcht vor dem Alter als hohe Tugend. Auch die Gesellschaft, der Staat, ist ein sittliches Ganze, und die weiter Geförderten haben da naturgemäß die leitende und erziehende Einwirkung auf die Andern, und das Ganze die höhere Geltung gegenüber dem Einzelnen. Der höher gebildete sittliche Mensch steht dem sittlich Unmündigen mit dem Recht und der Pflicht der erziehenden Einwirkung gegenüber; ein vollkommen heiliger Mensch hätte an sich das Recht zu geistig-sittlicher Herrschaft, und schon darum, nicht bloß als Gottessohn, ist Christus unser Herr. — Trotzdem ist das Recht und die Pflicht des sittlichen Bildens auch bei dem sittlich Unmündigen nie gleich nichts. Übt doch selbst das Kind unbewußt sittlichen Einfluß aus (Mt. 18, 2 ff.). Kindliche Unschuld hat schon manche Bosheit entwaffnet; es ist der unmittelbare Eindruck des schuldlosen Vertrauens, der Harmlosigkeit, welche die boshafte Gesinnung beschämt. Das in frommer Einfalt gesprochene Glaubenswort eines Kindes war oft die erschütternde Weckstimme für den in eitler Weisheit sich brüstenden Unglauben.

Auch der sittlichen Gesammtheit gegenüber hat der Einzelne das Recht und die Pflicht einer bildenden Einwirkung, obgleich dieselbe bei einer rechtmäßigen Entwickelung des Gesammtwesens entschieden hinter das Aneignen zurücktritt und auch nach den verschiedenen gesellschaftlichen Stellungen des Einzelnen verschieden ist. Selbst bei einem unumschränkten Fürsten ist es ein sittlicher Fehler, wenn er sein Volk nur als den passiven Stoff betrachtet, als das unbeschränkte Feld seiner politischen Experimente und Bildungsspiele. Er ist nur dann ein rechter Regent, wenn er den geschichtlichen Geist seines Volkes erkennt, durch ihn sich bilden läßt, und aus ihm heraus das Volk weiter bildet. Die besten Fürsten sind oft die, von denen die Weltgeschichte am wenigsten redet.

IV. Das sittliche Thun in Beziehung auf die gegenständliche Natur.

§. 137.

a) Das sittliche Schonen, an welches die Natur kraft ihres Wesens als Gottes vollkommen geschaffenes Werk und als Ausdruck der göttlichen Liebe und Weisheit ein Recht hat, bekundet sich darin, daß der Mensch bei der ihm als sittliche Aufgabe gestellten Herrschaft über die Natur, diese göttliche Seite derselben mit Ehrfurcht betrachtet, alle zwecklose und muthwillige Änderung oder Vernichtung der Naturdinge, besonders aber das Quälen der fühlenden Naturwesen unterläßt, vielmehr an der Natur, besonders in deren höheren Erscheinungen, eine fromme Liebe bethätiget, indem er sie in ihrem Dasein bewahrt und fördert. Die Pflicht des liebenden Schonens steigt in dem Grade, in welchem das Naturgeschöpf in wirklicher Beziehung zu dem menschlichen Leben steht, und in dessen sittlichen Wirkungskreis als helfendes Glied mit eintritt.

Die sittliche Liebe zur Natur ist Dankbarkeit gegen Gott, der sie uns zum sittlichen Genuß und zur sittlichen Herrschaft gegeben. Gott liebt seine Natur, und aus ihr blickt uns die schöpferische Liebe Gottes entgegen, die selbst vielfache natürliche Andeutungen des Sittlichen in die Natur gelegt hat; und in dieser religiösen Erfassung der Natur liegt der Grund, warum es auch sittliche Pflichten gegen die Natur geben kann, (gegen Rothe, III, §. 866; vgl. Marhein. 135). Mit Ausnahme der Indier, welche die Natur als das erscheinende göttliche Wesen selbst verehren, hat kein heidnisches Volk eine so hohe Achtung vor der Natur bekundet als die Hebräer; die alttestamentliche Gesetzgebung überragt in liebender Schonung der Natur alle andern. Besonders die Hausthiere werden unter den schonenden Schutz und die Pflege des Gesetzes gestellt (Spr. 12, 10); dem dreschenden Ochsen darf nicht das Maul verbunden werden (5 Mos. 25, 4); am Sabbath hat auch das Vieh Ruhe (2 Mos. 20, 10); und im Sabbathjahre soll Vieh und Wild auf den Brachen weiden können (2 Mos. 23, 11; 3 Mos. 25, 6. 7; wo Luther's Übersetzung irrt); dem unter seiner Last fallenden oder sich verirrenden Thier eines Andern soll man helfen (2 Mos. 23, 5; 5 Mos. 22, 1 ff.; vgl. Mt. 12, 11); kein Thier darf verschnitten oder sonst verstümmelt werden (3 Mos. 22, 24). In zartsinnigster Weise wird selbst eine nur symbolische Grausamkeit untersagt; „Du sollst ein Böckchen nicht kochen in der Milch seiner Mutter" (2 Mos.

23, 19); es macht den Eindruck grausamen Hohnes, wenn die Milch, dazu bestimmt, das Leben des Jungen zu nähren, dazu verwandt wird, den Tod desselben zu begleiten. Dahin gehört auch, wenn es verboten wird, das Kalb, die Ziege oder das Lamm mit seiner Mutter an demselben Tage zu schlachten (3 Mos. 22, 28), oder eine brütende Vogelmutter mit dem Nest zu nehmen (5 Mos. 22, 6. 7). Christus selbst schildert sein Verhältniß der gläubigen Gemeinde zu ihm in einem lieblichen Bilde von dem seine Heerde liebenden Hirten (Joh. 10).

Thierquälerei ist unter allen Umständen ein Zeichen von tiefer sittlicher Rohheit, von Mangel an Liebe zu Gottes Schöpfung, also zu Gott selbst; und es ist nicht bloß Leichtsinn, es ist sündliche Mißachtung des göttlichen Willens, wenn oft selbst in christlichen Haushaltungen nur um des sinnlichen Wohlgeschmacks willen die Thiere arg gequält werden durch unnatürliche Mästung, durch langsames Tödten u. dgl., wenn Thiere nur zur Belustigung zu widernatürlichen Fertigkeiten quälend abgerichtet werden, ebenso, wenn man in völliger Verkennung des Schönen Thiere verstümmelt um der Mode willen. — Die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit der Castration bei Thieren ist nicht leichtfertig zu entscheiden. Wenn Moses sie untersagt, so hat dies einen tief sittlichen Grund. Hat Gott dem Menschen die Thierwelt zur Beherrschung und zur Nahrung gegeben, so liegt darin kein Recht einer körperlichen Verstümmelung, in welcher jedenfalls ein Vorwurf gegen die Schöpfung liegt, als seien die Thiere nicht ihrem Zweck gemäß geschaffen worden, sondern müßten durch Qual nachträglich verbessert werden. Daß durch diese Verstümmelung das Thier selbst in seinem ganzen Dasein verschlechtert wird, steht wissenschaftlich fest. Wenn Pferde und Rinder um leichterer Bändigung willen verstümmelt werden, so bekundet dies wohl einen durch den Verlust der Herrschaft über die Natur bewirkten Nothstand. Da die Mosaische Vorschrift kein Ceremonialgesetz ist, sondern ein Gebot der Menschlichkeit, die christliche Sittlichkeit aber nicht weniger menschlich sein kann als die alttestamentliche, und keinerlei Grund vorliegt, jene Vorschrift als der bloßen Vorstufe der wahren Sittlichkeit angehörig zu betrachten, so kann es der höheren christlichen Freiheit wohl zustehen, für den Fall wirklicher Noth von jener Vorschrift abzusehen, nicht aber dieselbe als überhaupt aufgehoben zu betrachten, und um bloß äußerlichem Nutzens willen, um einige Pfund Speck mehr oder einen Kapaunenbraten zu gewinnen, eins der Gebote zartester Menschlichkeit zu beseitigen.

Das auf frommem Sinn ruhende achtungsvolle Schonen aller zur Nahrung des Menschen gehörigen Dinge ist eine so natürliche Äußerung des sittlichen Bewußtseins, daß es fast bei allen, auch rohen Völkern,

gilt. Christus bestätiget diese sinnige Scheu (Joh. 6, 12). Dieses Schonen hat wesentlich sinnbildliche Bedeutung, ist die Bekundung des Dankes für „die liebe Gottes Gabe", wie das Volk das Brot in frommer Sinnigkeit nennt, der nicht duldet, daß diese Liebesgabe in muthwilligem Spiel und zweckloser Verwüstung zerstört oder verächtlich in den Koth geworfen werde.

§. 138.

b) Das sittliche Aneignen der Natur ist entweder ein rein ideelles oder ein reales. — 1. Das ideelle Aneignen ist außer dem rechtmäßigen Streben nach möglichst hoher Erkenntniß der Natur als der Bekundung der göttlichen Macht, Liebe und Weisheit, besonders die sinnige Betrachtung der Natur in ihren typischen Hinweisungen auf das Sittliche, indem Gott in dieselbe die natürlichen Vorbilder des Sittlichen gelegt hat, die der Ordnung, der Liebe, der Treue, des Fleißes, des Muthes, der Freudigkeit, der Sanftmuth.

Die sinnig-sittliche Naturbetrachtung ist zugleich die fromme und die poetische[1]; sie ist nicht ein Spiel des Witzes, sondern ist wahrhaftige Wirklichkeit. Die Natur ist nicht sittlich, aber sie ist von dem geschaffen, der selbst die vollkommene Sittlichkeit ist. Die Natur des heiligen Gottes muß diese Heiligkeit selbst wie in einem Spiegel darstellen; und das ist der hohe und geheimnißvolle Reiz der Natur, daß sie nicht bloß Natur ist, sondern daß überall der Geist aus ihr herauslispelt und durch die sie hindurchrauschet. Die Schönheiten der Natur sind die Ahnungen der geistigen Schönheit. Es ist kein leeres Spiel, wenn man sittliche Ideen selbst in Pflanzen symbolisch angedeutet findet; man fühlt sofort die Verwandtschaft des Eindrucks auf das Gemüth zwischen einer zarten Rose und einer rechten Jungfräulichkeit, zwischen einem Veilchen und kindlicher Demuth, zwischen einem Eichbaum und der Charakterfestigkeit. Wenn aber die Thiere so oft gradezu an menschlich-sittliche Eigenschaften erinnern, so ist dies der heilige Schöpfergeist, der in ihnen waltet, und in dem bloß Natürlichen doch schon die keimartigen Vorzeichen des Sittlichen blicken läßt. Die Ameisen, die Bienen u. a. sind natürliche Vorbilder der Tugend des Fleißes (Spr. 6, 6); Gott ist es, der sie für ein gemeinsames Wohl emsig sorgen läßt, der in ihnen wirket, um zu dem Menschen ein deutliches Wort der Mahnung und der Lehre zu reden. Der Vögel Sorge für ihre Jungen, des Hundes und des Pferdes Treue sind Bekundung

[1] Vgl. Zöckler, theologia naturalis, 1859; anregend und sinnig, doch bisweilen willkürlich spielend.

eines tief sinnigen Charakters der Natur. Die stille Sanftmuth und die harmlose Duldsamkeit des Lammes wird selbst als Bild auf Christum angewandt (Jes. 53, 7; Joh. 1, 29. 36; 1 Petr. 1, 19; Off. 5, 6 u. a.); Christus selbst gebraucht das Bild der Taube von der Lauterkeit des Herzens (Mt. 10, 16). (Die Treue des Hundes wird in der heiligen Schrift nicht erwähnt, weil der Hund in Asien überhaupt nicht so als Hausthier auftritt als bei uns, vielmehr als unreines Thier gilt wegen seiner Gefräßigkeit und Unfläthigkeit). Die Thierfabel hat etwas Mystisches, und enthält tiefe Wahrheit. Das Anziehende und Überzeugende in ihr ist dieses Innerliche, Geheimnißvolle, daß in dem Thiere ein Göttliches waltet und aus dem Thiere uns anblickt, eine der Natur verborgen inwohnende Sittlichkeit, und daß, was in dem Thiere als Bild menschlicher Sünde erscheint, auch mehr als bloßes spielendes Bild, vielmehr wirklich die Wurzel dessen ist, was bei dem Menschen zur Sünde wird, während es dort rechtmäßige Beschränkung ist.

§. 139.

2. Das reale sittliche Aneignen der Natur ist entweder zugleich ein Bilden oder ein Verzehren derselben.

a) Das Aneignen der Natur zu den sittlichen Zwecken des Menschen, das Gestalten derselben zum Organ für den Menschen ist unmittelbar zugleich auch ein Erheben der Natur in den Dienst des sittlich-geschichtlichen Lebens, also ein Bilden derselben zum Ausdruck des menschlichen Geistes, eine Erziehuug der Natur, durch welche sie ihrer unmittelbaren Natürlichkeit entnommen wird und das Gepräge des menschlichen Thuns an ihr, der geistigen Zucht empfängt. Der Mensch veredelt, vergeistiget die Natur und macht sie zu seinem, nun auch geistigen Besitz, zu seiner von ihm selbst gebildeten Heimath.

Soll die Herrschaft des Menschen über die Natur, zu welcher Gott den ersten Menschen ausdrücklich berief (1 Mos. 1, 28; Ps. 8), nicht eine leere Phrase sein, so muß sie auch ein Aneignen und Bilden derselben sein. Der Mensch bildet die Natur zum dienenden Mittel des Geistes, zieht sie in das Gebet des Geschichtlichen hinein; und so empfängt die Natur eine ganz andere, eine geistige, geschichtliche Gestalt. Die wilde Natur blickt den Menschen fremdartig und unheimlich an, in der gebildeten, in seine Zucht genommenen, fühlt er sich erst heimisch. Gott hat die Natur zum sittlichen Wirkungskreis des Menschen bestimmt; und der Mensch soll mit ihr nicht bloß spielen, nicht bloß anschauend sie

genießen, sondern soll wahrhaft über sie herrschen; jedes Herrschen aber ist ein Aneignen und Bilden. Der Mensch soll etwas aus der Natur machen, was sie noch nicht ist, soll sie zu seiner durch ihn selbst geistig gestalteten Heimath machen. Dieses Aneignen und Bilden der Natur ist entweder zum Nutzen des Menschen, also zum Dienst der Arbeit (§. 115), oder ein Bilden zum Bilde des Geistes, zum Schönen, zum Kunstwerk (§. 116). Eine Felsenhöhle ist keine Wohnung für den Menschen; seine heimathliche Behausung muß er sich selbst bauen. Baut sich schon der Vogel sein Nest in seiner Weise, daß es sein ihm eigenthümliches Gepräge trage, um wievielmehr muß der Mensch sich die Natur geistig zu seiner Heimath gestalten. Freilich besteht das Bilden der Natur nicht in ihrer Mißhandlung, nicht darin, daß man die Bäume viereckig zustutzt, den Pferden die Schwänze und den Hunden die Ohren abschneidet, aber wohl in der Weiterbildung der in der Natur selbst schon gegebenen natürlichen Schönheit und Vollkommenheit. Die veredelte Rose ist schöner als die wilde, und der veredelte Fruchtbaum in vieler Beziehung besser als der wildwachsende; die Hausthiere sind zum Theil ganz andere, vollkommenere Wesen geworden, als sie in ihrem wilden Zustande waren, haben nicht bloß höhere Seelenfähigkeiten, sondern auch edlere und kräftigere Körperbildung gewonnen; der wilde Hund und das wilde Pferd können es in keiner Beziehung mit dem von dem Menschen herangebildeten aufnehmen. Die Treue dieser Thiere, die sie fast nur gegen die Menschen zeigen, an die sie viel enger und liebender sich anschließen als an ihres Gleichen, ist ein Beweis der rechten Herrschaft des Geistes über die Natur und eine wirkliche Veredelung, ist der Dank des Thieres für seine Bildung.

Die sittliche Aufgabe, die wilden, dem einzelnen Menschenleben entgegentretenden Mächte der Natur zu bewältigen und sie in die Zucht des Geistes zu nehmen, ist eine mächtige Anregung für sittliche Thätigkeit; und sie sind kraft der göttlichen Schöpfungsordnung für den vernünftigen Geist auch vollkommen überwindbar, obgleich nicht immer für den einzelnen, doch für den Gesammtgeist. Es ist zwar unwahr, daß alle Naturdinge nur zum materiellen Nutzen des Menschen da seien, wohl aber sind sie für den Menschen in einem höheren Sinne da, zur sittlichen Freude, zum geistigen Genuß, zum Dienste des sittlichen Lebens. Die Herrschaft und die Zucht, die der Mensch auch über die Thierwelt ausüben kann und soll, ist auch nach der ursprünglichen, idealen Bestimmung nicht so gemeint, als ob er sich mit allen Thieren in seiner Häuslichkeit umgeben solle, aber er soll sie auch nicht, wie es thatsächlich geworden ist, als eine Macht über sich anerkennen, vor der er sich fürchten muß, der er nur durch List und vernichtenden Kampf sich entziehen kann, sondern er soll in jeder Beziehung sich

seiner Herrschaftsmacht über sie bewußt werden; vernichten heißt aber nicht herrschen. Daß die Naturwesen dem Menschen zur Qual und Plage, zur todbringenden Gefahr werden, und der Mensch um seiner Selbsterhaltung willen einen Vernichtungskampf gegen einen großen Theil derselben führen muß, das bekundet nach biblisch-christlicher Auffassung eine Störung des Einklanges der Schöpfung, und kann als Folge der Schuld hier noch nicht betrachtet werden.

Die durch bildende Zucht dem Menschen zum Besitz angeeigneten Naturwesen sind wohl ein rechtmäßiger Gegenstand der Liebe, aber diese darf nie den Unterschied derselben von dem vernünftigen Geschöpf außer Acht lassen, sie nicht dem Menschen gleich lieben, weil dies eine Herabwürdigung der menschlichen Persönlichkeit und ein Mangel an Liebe zu dem Menschen ist. Solche weichliche Zärtlichkeit zu Lieblingsthieren, ist bloße Selbstsucht, und hat fast nothwendig Lieblosigkeit gegen Menschen zur Voraussetzung und zur Rückseite, ist eine Liebe aus Langerweile. Bei Kindern ist solche Zärtlichkeit weniger bedenklich, weil bei ihnen eine mehr poetische Anschauung waltet, und das Spiel ein Recht hat. Bei sittlich Mündigen aber ist es ein Kindischwerden, ein würdeloses Spiel, und eigentlich eine Herabsetzung seiner selbst zu der Stufe des Thieres, da man das Thier nicht zur Höhe des Menschen emporheben kann.

§. 140.

β) Das Aneignen der Naturdinge zur leiblichen Nahrung und dadurch zugleich zum sinnlichen Genuß, also durch Vernichtung der lebendigen Naturdinge, ruht auf dem sittlichen Recht des Menschen über die Natur; und die Schranken des Genusses der zum Zweck der Nahrung dienlichen Naturdinge liegen weniger in den Naturdingen selbst, als in dem Maß und dem sittlichen Zustande des Subjectes und in dem Gedanken des sittlich Schicklichen. Auch das Fleisch der Thiere ist dem Menschen zur Nahrung erlaubt, also auch das Tödten derselben zum Zweck der Nahrung gestattet, doch alle Grausamkeit und alles Spiel der Lust dabei zu meiden. Die Jagd gilt nur in jenem Sinn und nicht zur Lust als sittlich. — Als Getränk sind dem Menschen nicht bloß die unmittelbar natürlichen Flüssigkeiten gestattet, sondern auch künstlich bereitete, auch die weinartigen; unsittlich ist nur deren Mißbrauch zur Berauschung.

Welche Dinge an sich zu Nahrungsmitteln geeignet seien, ist keine ethische, sondern eine naturwissenschaftliche Frage. Wenn für den Zustand der Sündhaftigkeit das erziehende Gesetz Gottes grade auch auf diesem Ge-

biet den Menschen unterscheiden läßt zwischen Reinem und Unreinem und ihm eine Menge an sich geeigneter Nahrungsmittel untersagt, so gilt dieses Gesetz der beschränkenden Zucht nicht für die von der Sünde noch nicht berührte Menschheit. Da gilt vielmehr das Wort Christi: „Was zum Munde eingehet, das verunreiniget den Menschen nicht" (Mt. 15, 11, vgl. Tit. 1, 15; Apost. 10, 15; Röm. 14, 1 ff. 20 1 Cor. 10, 25 ff.). Nicht der Gegenstand an sich macht eine Speise zur sündlichen, sondern die Gesinnung des Essenden, die Weise des Genusses, wenn man nämlich Gottes vergißt über dem Sinnlichen, seiner sittlichen Würde vergißt über dem Genuß, nicht das Bedürfniß, nur die Lust zum Zweck macht und nicht das im Zwecke der Nahrung liegende Maß beachtet.

Die Zulässigkeit der Fleischnahrung, vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus unzweifelhaft, ist von ethischem Standpunkt aus bestritten worden. Die Askese aller Zeiten legt auf die Enthaltung von Fleisch großen Werth; die Indier weisen die Fleischnahrung unbedingt zurück, weil sie auf Grund pantheistischer Weltanschauung das Schlachten von Thieren anders als zum Opfer für Frevel halten.[1]) Die Manichäer (und Essener?) enthalten sich ebenfalls alles Fleisches. Das Zurückweisen der Fleischnahrung beim Fasten hat weniger einen objectiven als einen subjectiven Grund. Nach Hieronymus waren Fleisch und Wein ursprünglich unerlaubt und wurden erst nach der Sündfluth gestattet, im Christenthum aber seien sie unstatthaft.[2]) Paulus erwähnt ähnliche Ansichten (Röm. 14, 2). Jehovah gewährte den Menschen nach der Sündfluth ausdrücklich auch die Thiere zur Nahrung (1 Mos. 9, 3); daraus haben Einige irrig geschlossen, vorher sei dies unerlaubt gewesen; von einem früheren Verbot ist aber keine Rede, und zu einer Änderung eines solchen lag nicht der mindeste Grund vor; bei der fortschreitenden Verderbniß der Menschen wäre eher eine Beschränkung früherer Rechte erklärlich. Abel brachte Opfer von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fette (1 Mos. 4, 4); da nun zum Opfer immer das auch für den Menschen Werthvollste dargebracht wurde, so ist es wahrscheinlich, daß der Mensch die Herde auch um der Fleischnahrung willen hielt. Wäre diese nur ein Zugeständniß an die Sündhaftigkeit, was ohnehin keinen rechten Sinn hat, so würde sie nicht beim Passah angeordnet sein, so würde auch Christus sich derselben enthalten haben, während wir das Gegentheil wissen (Mt. 11, 19; vgl. Mc. 2, 19; Joh. 2, 2 ff.; Mt. 26, 17 ff.). Paulus erklärt die Enthaltung von Fleisch für Glaubensschwäche (Röm. 14, 2; vgl. 21; 1 Cor. 10, 25); dem Pe-

---

[1]) S. des Verf.'s Gesch. des Heidenth. II, S. 466 ff.

[2]) Ep. 79. ad Salvin., I, p. 500; ad Vallars.; adv. Jovinian. t. I, p. 267. 342.

trus werden in dem Gesicht grade Thiere zur Nahrung dargeboten (Apost. 10, 11 ff.), und die Thiere sind nach 2 Petr. 2, 12 dazu bestimmt, geschlachtet zu werden. Allerdings kann der Mensch auch ohne Fleisch bestehen, und er hat sicherlich Grund, nicht ohne Noth und nur aus Übermuth den Tod der Thiere zu vermehren, aber da es in der Naturordnung selbst begründet ist, daß die Thiere einander zur Nahrung dienen, so muß es auch dem Menschen unverwehrt sein, seine Nahrung sich aus dem Thierreich zu nehmen.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß in dem Tödten der Thiere überhaupt eine sittliche Gefahr liegt; es widerstrebt im Allgemeinen dem natürlichen Mitgefühl; und es ist wohl nicht eine bloß falsche Empfindsamkeit, wenn es Jemandem widerstrebt, einer Taube den Kopf abzureißen; auch ist es eine bekannte Erfahrung, daß die, welche sich vorzugsweise mit Schlachten von Thieren beschäftigen, in Gefahr sind, zur Härte und Grausamkeit zu neigen; daraus folgt aber nicht, daß das Tödten der Thiere behufs der Nahrung an sich ein Unrecht sei, sondern nur, daß die Weise dieses Tödtens nicht gleichgiltig sei, und daß dasselbe nur mit möglichster Entfernung aller Qual erfolgen müsse, und daß nicht jedes Thier gleichsehr dazu geeignet sei. Es widerstrebt wirklich dem sittlichen Gefühl, Hausthiere, die durch Treue und Anhänglichkeit an den Menschen gewissermaßen zu Hausgenossen desselben geworden sind, zu schlachten; es sieht das wie ein Verrath von Seiten des Menschen aus, wie eine Täuschung des Vertrauens, welches das Thier zu dem Menschen hatte, wie ein Treubruch. Die eiserne Nothwendigkeit der an Übeln reichen Wirklichkeit mag es entschuldigen; das rechte Verhältniß ist dies sicher nicht; und wenn das allgemeine Gefühl fast aller gebildeten Völker einen Abscheu davor hat, Pferde und Hunde, des Menschen treueste Genossen, zu schlachten, so liegt der Grund davon bestimmt nicht in der Meinung von einer schädlichen Beschaffenheit ihres Fleisches, sondern in einem sehr rechtmäßigen sittlichen Gefühl, welches zu verachten eben nicht ein Zeichen eines besonderen Bildungsfortschrittes ist. Viel natürlicher und sittlich unbedenklicher ist das Tödten der wild lebenden Thiere und der Thiere aus der Herde, die zu dem Menschen noch nicht in ein engeres Verhältniß des Vertrauens getreten sind. Die Jagd ist an sich nichts Unrechtes, und wird, bei gesunkener Macht des Menschen, dem reißenden Thiere gegenüber selbst zur Pflicht der Selbsterhaltung; sie ist vielmehr die erste und natürlichste Weise, sich thierische Nahrung zu verschaffen, und wird darum in der heiligen Schrift auch ausdrücklich gebilliget (1 Mos. 10, 9 (Nimrod); 3 Mos. 17, 13; 2 Petr. 2, 12; Esau's Jagdberuf ist wenigstens ohne Tadel erwähnt, 1 Mos. 25, 27; 27, 3 ff.). Auch das Gefühl

der Lust bei der Jagd ist an sich nichts Unrechtes, insofern sich nämlich der Mensch dabei der Geschicklichkeit und der Stärke, der Macht über das Thier bewußt wird, nicht aber an dem Tödten als solchem Wohlgefallen hat. Die Jagd ist eine Übung des Muthes, der Kraft, der Ausdauer, der Geschicklichkeit, also der Mannhaftigkeit überhaupt; aber sie wird zur Sünde, wenn sie nicht zum sittlichen Zweck der Ernährung oder des Schutzes, sondern um der Lust selbst willen geschieht, wenn das Tödten selbst zur Lust wird, und wenn darum auch ohne wirklichen Zweck harmlose und nicht zur Nahrung dienende Thiere getödtet werden, wenn sie ferner mit Quälereien verbunden ist, wie die schlechterdings unmenschlichen Hetzjagden; an keines Thieres Qual, und sollte es selbst ein reißendes sein, kann ein sittliches Gemüth Lust empfinden.

Wenn im alten und neuen Testament das Fleisch von abgestorbenen und durch wilde Thiere zerrissenen Thieren verboten wird; (2 Mos. 22, 31; 3 Mos. 17, 15; 5 Mos. 14, 21; Hesek. 4, 14; das *πνικτὸν* in Apost. 15, 20. 29 u. 21, 25, Erstictes, d. h. ein Thier, dessen Blut nicht durch Schlachten ausgelaufen ist, welches also in seinem Blute gewissermaßen erdrückt und erstickt ist), so ist das zwar nicht als eine so unbedingte Beschränkung zu fassen, daß die christliche Freiheit für den Fall der Noth nicht eine Ausnahme machen könnte, ist aber ein vollkommen berechtigter Ausdruck der sittlichen Schicklichkeit, ein Bewahren der menschlichen Würde. Es ist des Menschen nicht würdig, mit den wilden Thieren gleichartig seine Nahrung zu suchen und Aas zu verzehren. Nicht das von selbst gestorbene oder durch andere Thiere getödtete Thier ziemt dem Menschen zur Nahrung, sondern nur das durch den Menschen selbst ausdrücklich zum Zweck der Nahrung getödtete. Dieses Schickliche, welches sich als solches dem natürlichen, unbeirrten Gefühl von selbst in der Scheu vor allem Abgestorbenen aufdrängt, ruht auf der Bestimmung des Menschen, über die Natur zu herrschen, sie selbst mit Bewußtsein in seinen Dienst zu nehmen. Dazu kommt noch eine tiefer liegende symbolische Bedeutung. Der Tod ist als der Gegensatz zur Bestimmung des Menschen etwas demselben schlechthin Widerwärtiges und Unreines; es ist natürlich, daß der Mensch nicht das schon todte, sondern das lebendige Thier wählt und dieses erst tödtet, das natürliche Leben zu dem höheren sittlichen Zwecke des menschlichen Daseins gewissermaßen opfert; alles Thierschlachten ist sittlich eigentlich ein Opfern, selbst wenn das Thier nicht mehr auf den Altar gelegt wird. Die uralte und auch bei den heidnischen Völkern weit verbreitete Sitte, die Thiere überhaupt nur zum Zwecke des Opferns zu schlachten, und das so der Gottheit geweihte Fleisch erst wieder aus Gottes Hand zu empfangen, ist sicherlich eine sehr fromme, sinnige Sitte.

Daß im Mosaischen Gesetz (1 Mos. 9, 4; 3 Mos. 3, 17; 7, 27; 17, 10 ff. u. a.) und auch nach der Festsetzung des Apostelsconcils (Apost. 15, 20. 29; 21, 25) für die Christen der Genuß von Blut, (von rohem), und des noch in seinem Blute befindlichen, also rohen, Fleisches verboten ist, gehört auch in das Gebiet des sittlich Schicklichen und des Symbolischen, ist der Gegensatz gegen die sittliche Rohheit, die am Blute als dem Zeichen des gewaltsamen Todes Wohlgefallen hat. Das Blut gilt dem Hebräer, nicht ohne Recht, als der Sitz des Lebens, und Bluttrinken als eine thierische Lüsternheit. Das Blut gehörte dem Jehovah, zu dem das Leben gewissermaßen wieder zurückkehrt, war die Hauptsache beim Sühnopfer, und war so an sich eine Hinweisung auf das Heiligste. Im Mosaischen Gesetz ist das Bluteſſen mit der Todesstrafe belegt, ein Beweis, daß es sich hier um eine theokratische Maßregel handelt, zum besonderen Zweck der religiösen Zucht, zur Bewahrung vor aller Berührung mit dem Heidenthum, denn die semitischen Völker, auch die Phönizier, tranken das Opferblut mit Wein vermischt. Jedoch war es kein bloß vorbereitendes, alttestamentliches Gesetz; das Apostelconcil dehnt es auch auf die Heidenchristen aus; dies ist die sehr richtige Rücksicht auf die sinnbildliche Bedeutung des Blutes, auch bei den Heiden, und auf die geschichtlichen Grundlagen des Christenthums; es konnte den Christen nicht füglich etwas erlaubt werden, was im A. T. mit der Todesstrafe belegt war. Und dies Verbot bezieht sich nicht bloß auf die Sünde; es hat an sich eine tief sittliche Bedeutung. Das unmittelbare, natürliche Gefühl erkärt sich bestimmt dafür, es hat einen wohlbegründeten Schauder vor dem Bluttrinken und vor dem Blutigen, und nur eine raffinirte Leckerei oder die cannibalische Wuth kann erst den natürlichen Widerwillen überwinden. Thatsache ist es, daß das Bluttrinken einen großen Einfluß auf eine Neigung zur Härte, Rohheit, Grausamkeit hat; die Wilden stärken und erregen sich zur Verübung von Grausamkeit durch Bluttrinken. In dasselbe Gebiet sittlicher Schicklichkeit gehört es, das Fleisch nicht roh zu genießen, sondern irgendwie durch menschliche Kunst zubereitet. Der bloß sinnliche Geschmack oder die ernährende Kraft ist es durchaus nicht, was alle nicht ganz rohen Völker zu dieser Sitte bewogen hat; es ist die sittliche Unterscheidung des Menschen von dem wilden Thiere, die Scheu vor dem Wilden, Blutigen.

Die Unterscheidung der Getränke ist in der Geschichte der Sittlichkeit wichtig. Die Essener und die Mohamedaner verwerfen alle gegohrenen Getränke; die neueren Enhaltsamkeitsvereine erklären allen Genuß von Branntwein für sündlich. Die sittliche Unterscheidung des in der heil. Schrift bestimmt erlaubten Genusses des Weines (Ps. 104, 15;

Spr. 31, 6. 7; 1 Tim. 5, 23; vgl. Joh. 2; Mt. 11, 19; 26, 27; Röm. 14, 21) und des Genusses von geistigen Getränken anderer Art (Schekar, 3 Mos. 10, 9; 4 Mos. 6, 3; 5 Mos. 29, 6; aus Datteln oder Gerste und andern Pflanzenstoffen bereitet), welcher letztere verboten sein soll, entbehrt durchaus der biblischen Begründung. Von einem Verbot der gegohrenen Getränke ist nirgends die Rede; der Schekar ist immer mit dem Traubenwein zusammen erwähnt, ohne daß ein sittlicher Unterschied im Genusse beider gemacht würde; in den Fällen, wo, wie den Priestern vor dem Eintreten in die Stiftshütte, die starken Getränke verboten sind (3 Mos. 10, 9), da ist es ausdrücklich auch der Wein. Man kann also ohne Willkür nicht das eine zulassen, das andere verbieten. Der Wein selbst ist in der heil. Schrift nicht bloß erlaubt, sondern gilt als etwas Köstliches, war wie das Öl, Sinnbild des Herrlichen überhaupt, und wurde daher von Christo selbst zu einem Bestandtheil der heiligsten Kultushandlung gemacht. Daß die übrigen geistigen Getränke weniger edel sind, verweist sie noch nicht aus dem Gebiet des Erlaubten. Sucht man den Grund des Unerlaubten in dem Gifte, welches der Alkohol sei, so wäre das freilich ein durchschlagender; aber dann müßte auch der Wein und jedes andere geistige Getränk verboten sein, weil sie alle den geistigen Charakter grade durch den Alkohol haben. Soll das Gift aber nicht in der Beschaffenheit des Stoffes, sondern nur in dem Maße des Genießens liegen, so folgt daraus kein Verbot, sondern nur das Gebot der Mäßigkeit.

Sechster Abschnitt.

Das Product des sittlichen Lebens als sittlicher Zweck.

§. 141.

Der von dem sittlichen Menschen gewollte Zweck des sittlichen Thuns ist eins mit dem Zwecke Gottes bei der Schöpfung des Menschen. Gott will, daß der Mensch, in höherem Maße als die übrigen Geschöpfe, sein Ebenbild werde, Gott durch sich und an sich verherrliche. Das sittliche Thun will also das Bild Gottes im Menschen vollkommen verwirklichen, den Menschen als einen g u t e n in Wirklichkeit darstellen, und dadurch das Gute überhaupt. Insofern das

Gute ein Product des sittlichen Thuns ist, ist es nicht ein dem Menschen äußerliches, sondern gehört ihm an, ist sein Besitz, welcher als dem sittlich gebildeten Wesen des Menschen selbst angehörig und von demselben nicht mehr zu trennen, dessen Eigenthum ist. Insofern das Gute Eigenthum des Menschen ist, ist es ein Gut. Wie also der Zweck des sittlichen Thuns überhaupt das Gute ist, so ist es für den sittlichen Menschen selbst das Gut.

Die Welt ist mit der Schöpfung nicht fertig, sondern tritt mit einer Aufgabe auf, welche durch die sittlichen Geschöpfe selbst gelöst werden soll. Wohl ist alles Gute von Gott, aber nicht alles ist unmittelbar von ihm, sondern durch die, bei den Menschen freie, Entwickelung des unmittelbar Geschaffenen (§. 52). Der Mensch selbst soll Gutes schaffen; er ist zwar als Geschöpf gut, aber noch nicht so gut, als er es werden soll; das Ebenbild Gottes wird in ihm erst durch seine sittliche Thätigkeit vollendet; und nicht bloß sich selbst macht er zu einem guten, sondern auch die mit ihm in Berührung tretende Welt, und schafft eine geistige, geschichtliche Welt, die selbst gut ist. Zu diesem von ihm selbst geschaffenen Guten verhält sich der Mensch ganz anders als zu dem ihm in dem Dasein unmittelbar gegebenen. Dem ersten Menschen war viel Gutes gegeben, woran er ein Recht hatte, welches er sein nennen durfte. Aber dieses Gute war ihm angethan, war ihm noch etwas Äußerliches, noch nicht mit seinem geistigen Wesen eins. Er besaß es zwar, aber es war noch nicht sein Eigenthum. Alles was ich in meiner Gewalt habe, woran ich ein thatsächliches Recht habe, das ist in meinem Besitz. Der Begriff des sittlichen Eigenthums ist höher; mein Eigenthum ist nur, was ich mir durch sittliches Thun angeeignet habe, was also zu meinem persönlichen Lebenskreise mitgehört als mein Errungenes, Erarbeitetes. Ein bloß ererbtes Vermögen ist sittlich ein bloßer Besitz, ein erarbeitetes oder sittlich bethätigtes ist ein Eigenthum; da habe ich meine Arbeit, meinen Geist, meinen Willen hineingelegt, das gehört zu mir und meinem selbstgeschaffenen Lebenskreise, ist meine erweiterte Persönlichkeit selbst. Das Eigenthum hat also immer ein sittliches, also geistiges Element, ist sittliche Frucht, ist Erworbenes. Zum Eigenthum wäre den ersten Menschen der Besitz Edens erst geworden, wenn sie den Garten gebaut und gepflegt hätten. Das sittliche Eigenthum ist unveräußerlich; es kann, wie ein Kunstwerk, in eines andern Besitz kommen, geistiges Eigenthum bleibt es für seinen Urheber. Ein Sklave ist seines Herren Besitz; Gatten besitzen einander nicht bloß, sie sind einander eigen, jeder ist des andern Eigenthum. Insofern also das Gute Eigenthum wird und ist, ist es ein Gut, solches ist es daher nur

als ein Product des sittlichen Thuns. Das Gute als ein äußerlicher Besitz kann verloren werden; zum sittlichen Gut erhoben, ist es bleibend; darauf deutet Christus hin, wenn er sagt: „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden u. s. w.“ (Mt. 6, 19. 20). —

§. 142.

Das durch das sittliche Thun zu erringende Gut ist die dem göttlichen Schöpfungswillen entsprechende Vollkommenheit theils des einzelnen Menschen, theils der sittlichen Gesammtheit, also theils ein persönliches Gut, theils ein Gemeingut. Beide bedingen einander gegenseitig und stehen mit einander in steter und engster Beziehung; beide aber sind wieder bedingt durch die von dem sittlichen Thun erstrebte sittliche Gemeinschaft mit Gott, welche der höchste sittliche Zweck und der Grund und das Wesen aller creatürlichen Vollkommenheit überhaupt ist, denn Gott allein ist das ewig vollkommene Gute. Die wirkliche sittliche Lebensgemeinschaft mit Gott, unterschieden von der bloß natürlichen, ist also das Gut schlechthin, also das **höchste Gut**, von welchem alle übrigen Güter ausgehen und bedingt sind. Insofern der einzelne Mensch das höchste Gut als sein sittliches Eigenthum hat, ist er ein **Kind** Gottes; insofern die sittliche Gesammtheit dieses Gut zu eigen hat, ist sie das **Reich** Gottes, welches auf der Gotteskindschaft seiner einzelnen Glieder ruht, und diese seinerseits wieder bewahrt und fördert und neu erzeugt.

Die Idee einer sittlichen Gemeinschaft, darum auch eines sittlichen Gemeingutes, ist auch in der außerchristlichen Welt vorhanden; Plato's Staat soll sie darstellen. Aber wo die gemeinsame Grundlage des persönlichen und des Gemeingutes, die Gottesgemeinschaft, fehlt, da ist jene Idee entweder nur als eine abstracte Summe individueller Güter oder nur durch despotische Allgewalt des Gesammtwesens über die Einzelnen, wie bei Plato, zu verwirklichen. Lebendige Vereinigung der beiderlei Güter schafft nur das christliche Gottesbewußtsein. Irgend eine Gemeinschaft mit Gott hat jedes Geschöpf als solches, aber diese ist eine bloß natürliche, die bei den vernünftigen Wesen zu einer sittlichen erhoben werden soll. Kind Gottes ist der Mensch eigentlich nicht von Natur, sondern wird es in Wahrheit erst durch freie, sittliche Liebe zu Gott.

Die Frage nach dem höchsten Gut, für die Heiden schwer und nicht wirklich lösbar, ist auf christlich-sittlichem Standpunkt leicht zu beantworten. Es giebt schlechterdings kein Gutes und kein Gut ohne Beziehung auf

Gott, ohne in Gott seinen Urquell zu haben, also für den Menschen keins ohne persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott (Joh. 17, 21; 1 Joh, 1, 3; 2, 5. 6), welcher der vollkommen Gute schlechthin ist (Mt. 18, 17). Dieses höchste Gut kann der Mensch nicht als bloß äußerlichen Besitz, als ein bloß gegebenes haben, nicht von Natur, sondern nur als sittlich errungenes Eigenthum; und selbst auf dem Gebiete der Erlösung von der Sünde, wo nicht das Verdienst, sondern die Gnade waltet, ist doch der Glaube, also ein sittliches Thun, die nothwendige Bedingung. Die dem ganzen Heidenthum unbekannte Idee eines Reiches Gottes, im alten Test. schon vorbereitet und gehöfft, im Christenthum verwirklicht, stellt die sittliche Gemeinschaft im Vollbesitze des höchsten Gutes dar, welches nun für alle einzelnen Glieder, denen es selbst als Gotteskindschaft eignet, zur Quelle höherer, sittlicher Vollendung wird. Kraft der Lebensgemeinschaft mit Gott hat das höchste Gut den Charakter der Ewigkeit, im Sinne der endlosen Dauer; das Leben der Kinder Gottes ist ein ewiges Leben (Mt. 19, 16. 17. 29; 25, 46; Joh. 17, 3; 1 Joh. 2, 25 u. a.) und das Gottesreich ein ewiges Reich.

I. Die persönliche Vollkommenheit des einzelnen Menschen als Zweck des sittlichen Thuns.

§. 143.

Sie ist die Verwirklichung und Bewährung der Gotteskindschaft, also der Idee des Menschen, und des schöpferischen Willens Gottes an denselben. Die als sittliches Ziel hingestellte persönliche Vollkommenheit ist als Frucht des gesammten sittlichen Lebens während des zeitlichen Lebens nie völlig abgeschlossen, sondern in stetigem Fortschritt begriffen, aber in jedem Augenblick des wahrhaft sittlichen Lebens doch immer beziehungsweise vorhanden.

Vollkommen zu sein ist nicht eine ungerechte oder unmögliche Anforderung an den Menschen, wird vielmehr von Christo ausdrücklich als sittliches Ziel hingestellt; Mt. 5, 48: „ihr sollt vollkommen sein (τελειοι), gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist"; 19, 21: „willst du vollkommen sein, so folge mir nach"; Luc. 6, 40; 1 Cor. 2, 6; Eph. 4, 13; Col. 1, 28; 2 Tim. 3, 17; τελειος ist der Inhalt des τελος, des Zweckes und Zieles des sittlichen Lebens. Da diese Vollkommenheit nicht die unendliche, ewige Gottes selbst, sondern eine creatürliche ist, so ist sie zwar in Vergleich mit der göttlichen eine beschränkte, aber an sich ist sie bei rechtmäßiger Entwickelung von dem ersten Augenblick derselben wirklich da,

obgleich, der jedesmaligen Lebensstufe entsprechend, stetig fortschreitend. Christus selbst wird schon als Kind zum Vorbild hingestellt, als er noch zunahm an Weisheit und Gnade bei Gott und Menschen, war also als Kind schon vollkommen, obgleich dies noch nicht die Vollkommenheit des Mannesalters Christi (Eph. 4, 13) war. Jedes sittliche Wesen soll und kann in jedem Augenblick beziehungsweise vollkommen sein; auch das Kind soll es sein nach Kindesart (1 Cor. 13, 11), und die letzte und wahre Vollendung ist nicht ein bloß ideales, nie zu erreichendes Ziel, denn ein solches wäre gar keins, sondern kann und soll von jedem auch wirklich erreicht werden. Christus hat als Menschensohn dieses Ziel wirklich errungen, und jeder ihm Angehörige hat kraft seiner Gotteskindschaft die Aufgabe und die Möglichkeit, es zu erringen (Phil. 3, 12. 15; 1 Cor. 13, 10).

§. 144.

Alles sittlich Errungene, also alle Bestandtheile und Gestaltungen der Vollkommenheit oder des wahren Gutes, sind sittlicher Besitz, also Eigenthum. Jeder Besitz ist eine Erweiterung des Daseins, der Macht und des Lebensgebietes des sittlichen Subjectes durch sittliches Aneignen, ist ein Aufheben der Schranken der ursprünglichen Einzelheit, ein Zusammenschließen des Einzelwesens mit dem Gesammtdasein und Gesammtleben. Entsprechend dem Unterschiede des individuellen und des universellen Aneignens (§. 109), und, nach einem anderen Gesichtspunkt, dem des materiellen und des geistigen Aneignens (§. 105), ist der durch das sittliche Aneignen, welches zugleich nothwendig ein Bilden ist, errungene Besitz theils ein mehr äußerlicher, das individuelle Subject als solches berührender und dessen Lebensgebiet erweiternder, also in Beziehung auf Andere ein ausschließender, theils ein mehr innerlicher, geistiger, und darin eben nicht bloß individueller, sondern auf Gemeinschaft hinführender.

a) Der äußerliche Besitz, das rechtliche Eigenthum, das zeitliche Vermögen, ist als die Frucht der sittlichen Arbeit (§. 115) ein wirkliches und rechtmäßiges Gut, also auch ein rechtmäßiges Ziel sittlichen Strebens, wird aber sofort sündlich, wenn er zum Zweck an sich, zum höchsten Gut selbst gemacht, dem innerlichen Besitz vorangestellt und nicht vielmehr mit demselben lebendig vereinigt wird, wenn also das Streben nach ihm nur auf den Genuß, nicht auch auf das sittliche Bilden und auf die sittliche Gemeinschaft sich richtet, nicht zum Mittel der mittheilenden Liebe wird.

Ist das Aneignen an sich ein sittliches Thun, so ist auch das Streben nach äußerlichem, materiellem Besitz nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Pflicht. Der Besitz unterscheidet den Menschen vom Thier, und den gebildeten vom wilden; die Diogenesweisheit ist keine sehr tiefe. Die Arbeit hat in dem Besitz ihre rechtmäßige Frucht; der Besitz ist die zur Wirklichkeit gewordene Arbeit. Das Thier ist besitzlos, weil es nicht arbeitet. In dem Eigenthum hört der Mensch auf, bloßes Einzelwesen, ein bloßes Exemplar seiner Gattung zu sein; er schafft sich eine Welt um sich, die er sein nennen kann; sein Eigenthum ist die äußerliche Bekundung seiner innerlichen Eigenthümlichkeit. Wenn der viel Besitzende in der Welt angesehen und geachtet ist, so ist dies freilich oft etwas sehr Unwahres, ruht aber allerdings auf dem an sich richtigen Bewußtsein, daß der Besitz der Frucht der Arbeit, die Bekundung sittlicher Anstrengung sei. Wer sich nichts erwirbt, gilt in der Welt nicht ohne Grund für achtungslos. — Von einer besonderen Tugend der Besitzesverachtung wie bei den Bettelmönchen kann bei der vorsündlichen Menschheit natürlich nicht die Rede sein; und selbst nach dem Sündenfall gilt der Besitz als ein durchaus rechtmäßiges Ziel sittlichen Strebens, und seine Erweiterung gilt als besonderer göttlicher Segen; Kain und Abel haben bereits ein besonderes Eigenthum, und das Besitzthum der Patriarchen nimmt eine hervorragende Stelle in ihrem sittlich-religiösen Leben ein.

Ist das Eigenthum der erweiterte Lebenskreis des sittlichen Subjectes, gewissermaßen die erweiterte Persönlichkeit selbst, so liegt das Sittliche desselben doch nicht bloß in seinem vorangehenden Grunde, der Arbeit, sondern auch in der sittlichen Verwendung desselben. An den Genuß desselben hat der Mensch ein sittliches Recht, weil er der Lohn der Arbeit ist; aber an den ausschließlichen Genuß desselben für sich allein hat er kein sittliches Recht, weil er durch Liebe mit den andern Menschen verbunden ist, die Liebe aber in der Mittheilung sich bekundet (§. 135). Die genauere Entwickelung der Verwendung des Reichthums kann erst im dritten Theile gegeben werden.

§. 145.

b) Der **innerliche** Besitz, die Vollkommenheit der Persönlichkeit selbst in ihrem Wesen und Leben, verwirklicht allein in der Person des Menschensohnes, ist

1) Die Vollkommenheit des **Erkennens**, die **Weisheit**, d. h. die auf der wahren Gottesliebe ruhende allseitige und durch sittliche Anstrengung zum wahren Eigenthum des Menschen gewordene, also auch eine, das sittliche Leben selbst wieder bestimmende Lebenskraft aus-

machende Erkenntniß Gottes, und auf Grund dessen auch des Seins, Wesens und Zweckes der geschaffenen Wirklichkeit, besonders auch des eigenen Lebens (§. 60. 109). Als auf das sittliche Leben hinwirkend, ist die Weisheit nothwendig auch praktisch, und die wirklichen Zustände des Daseins und ihre Verwendung zu dem sittlichen Zweck ins Auge fassend, erscheint sie als Klugheit.

Die Weisheit wird in der heil. Schrift als der erste und wesentlichste Bestandtheil des höchsten Gutes betrachtet, und zwar immer in ihren beiden Seiten, als Erkennen der Wahrheit, und als Kraft, sie zu vollbringen. Sie ist nicht bloßes Erkennen, wobei der Mensch über dem Object sich selbst vergißt, nicht bloße Wissenschaft, sondern ein Erkennen, welches das Subject selbst in das Leben der Wahrheit hineinzieht, welche die Seele mit lebendiger, lebenschaffender Wahrheit füllt. Gegenstand der Weisheit ist nicht diese oder jene Wahrheit, sondern die Wahrheit, ist das in sich einheitliche, volle Ganze. Erkenntniß ist noch nicht Weisheit; bei geringerer Erkenntniß kann mehr Weisheit sein als bei einer reicheren; ein viel Wissender kann auch ein großer Narr sein. Die Weisheit ist wesentlich nicht Weltwissenschaft, sondern Gotteswissenschaft; sie ist als eine Bekundung der Gotteskindschaft nie ohne ein Leben in Gott, ist ihrem Wesen nach Frömmigkeit; ohne Gotteserkenntniß und Gottesfurcht giebt es nur Thorheit (Ps. 111, 10; Hiob, 28, 28; Spr. 1, 7; 9, 10). Die Weisheit ist mehr als Wissen und Wissenschaft, weil sie immer auf die Einheit, auf den Mittelpunkt, auf das Ganze geht, immer den Menschen selbst mit Gott und dem All verbindet, sowohl erkennend wie thätig; sie ist ein sittliches Erkennen. Ihr Wesen besteht nicht in dem Umfang und in der Fülle des Wissens, sondern in dem Einklang, dem wahren Grunde, der Wahrheit und der sittlichen Kraft des Gewußten. Keine Weisheit daher ohne sittliches Ringen; aber auch keine, ohne selbst ein sittliches Leben zu schaffen. Solche Weisheit erscheint in der heiligen Schrift als wesentlichster Bestandtheil des höchsten Gutes, und sie zu erringen als hohe Pflicht (Spr. 2, 2 ff.; 4, 5 ff.; 16, 16; 23, 23; Joh. 8, 32; 17, 3; Apost. 17, 27; Röm. 12, 2; 16, 19; 1 Cor. 14, 20; Eph. 1, 18; 3, 18; 4, 13; 5, 10. 17; Phil. 1, 9. 10; 3, 8; 4, 8. 9; Col. 1, 9. 11; 3, 10. 16; 1 Tim. 2, 4; 1 Petr. 3, 15; 2 Petr. 3, 18; Jac. 1, 5), und das Nichterkennen des Göttlichen als schwere Schuld (Röm. 1, 20. 21; 3, 11; 1 Cor. 1, 21; 2 Tim. 3, 7; 2 Theff. 1, 8). Die Weisheit knüpft alles Erkennen an Gott und führt alles zur sittlichen Offenbarung hin, ist fromm und sittlich zugleich, geht rückwärts immer bis zum letzten Grunde, vorwärts immer bis zum letzten Zweck; sie läßt also nichts, auch nicht

das Subject selbst, in seiner Vereinzelung und Besonderheit, sondern bezieht diese auf das Ganze, und das Ganze auf das Einzelne; sie ist das wahrhaft vernünftige Erkennen; die Furcht des Herrn, das ist Weisheit.

Da die Weisheit das Erkennen zum vollen Eigenthum des Subjectes macht, nicht bloß dem Verstande, sondern auch dem Gemüthe angehört, die erkennende Liebe ist, so ist sie nothwendig auch thatkräftiges Leben, schafft Liebe und aus der Liebe, wirket das Streben, die erkannte Wahrheit auch in der Wirklichkeit zu bekunden. Eine Weisheit, die kein Leben schafft, die nur in mir bleibt, ist Thorheit (5 Mos. 4, 6; Spr. 8, 11 ff.; Jac. 3, 13. 17).

Die Klugheit (φρονησις, verschieden von der σοφια, Eph. 1, 8), ist zwar im Gebiete der sündlichen Menschheit nicht eins mit der Weisheit, kann selbst als bloß weltliche ohne sie bestehen (Mt. 11, 25; Luc. 16, 8; 1 Cor. 1, 19. 20; 3, 19; 2 Cor. 11, 19); aber wo die Sünde noch nicht wirklich ist, ist jener Unterschied nur ein äußerlicher. Die Weisheit, als die wesentliche Vernünftigkeit selbst, erfaßt die Wahrheit an sich, als einheitliches Ganze, die Klugheit dagegen erfaßt die concrete Wirklichkeit, um sie mit der von der Weisheit erfaßten sittlichen Idee in Beziehung zu setzen, um für die sittliche Idee die jedesmalige praktische Verwirklichung und die jedesmaligen richtigen Mittel dazu zu finden; sie ist also nur die auf die einzelne Wirklichkeit sich beziehende Weisheit. Die rechte Klugheit kann also weder ohne Weisheit, noch die Weisheit ohne Klugheit bestehen, und die sittliche Pflicht umfaßt beides in untrennbarer Einheit. In der heil. Schrift wird die Klugheit besonders insofern als Ziel sittlichen Strebens hingestellt, als sie in der von der Sünde durchzogenen Welt das Gute unterscheiden soll von der gottwidrigen Wirklichkeit, also als prüfend (Mt. 7, 24; 10, 16, in Beziehung auf die Missionsthätigkeit der Jünger; 24, 45; 25, 2; Luc. 12, 42; 1 Cor. 10, 15; Phil. 1, 10; 1 Theff. 5, 21; 1 Joh. 4, 1).

§. 146.

2) Die Vollkommenheit des Gefühls als sittliche Frucht ist das Gefühl des reinsten Wohlgefallens an dem Göttlichen und des reinsten Abscheus vor dem Gottwidrigen, und, auf Grund des Glaubens, das Gefühl reinster Freude, welche aus dem Bewußtsein des durch das sittliche Thun gewirkten Einklangs des eigenen Daseins mit Gott und dem All entspringt. In Beziehung anf das von dem Subject verschiedene Dasein ist diese Vollkommenheit die vollkommene Liebe als eine zum Wesen und Eigenthum der Persönlichkeit gewordene Macht, in Be-

ziehung auf das sittliche Subject selbst ist sie die vollkommene **Seligkeit der Kinder Gottes**, die Ruhe der Seele in Gott.

So lange das Selbstgefühl noch nicht in vollem sittlichen Einklang gesetzt ist mit der Gottesliebe (§. 94), so lange ist auch das Gefühl in Beziehung auf das Göttliche und Widergöttliche nicht rein und nicht sicher. Wie das Ohr erst durch Aufmerksamkeit und Übung geschickt gemacht werden muß, um die harmonischen Töne und die Mißtöne sofort zu empfinden, so muß auch das Gefühl erst durch sittliche Übung zartsinnig gemacht werden, um in jedem Augenblick ohne Schwanken sofort in rechter Weise zu lieben und zu hassen. Solche Sicherheit und Reinheit des Gefühls macht einen wesentlichen Theil der Vollkommenheit des Lebens in Gott aus, also der Seligkeit; selig sind, die **reines** Herzens sind; selig die, die an Christo und Gottes Werk sich nicht ärgern (Mt. 11, 6). Bloße Freude ist noch nicht Seligkeit; die bloß natürliche Lust am Dasein, sei es auch ein paradiesisches, befriedigt das geistige Wesen des Menschen noch nicht; nur was sittlich geschaffen oder doch sittlich aufgenommen wird, macht selig. Selbst das rechte Kind freut sich mehr, über sein eignes spielendes Schaffen, als über bloßes Essen und Trinken. Christi neun Seligpreisungen (Mt. 5) weisen alle auf Sittliches hin, keine auf bloßen Genußzustand. Alle Seligkeit ist aber Liebe, und wahre Liebe ist Seligkeit; aber nur die sittlich errungene Liebe ist es; auch die Gottesliebe wird wahrhaft beseligend erst, wenn sie der Ausdruck der bereits erlangten Gotteskindschaft ist. Selig fühlt sich der sittliche Mensch, wenn er den Einklang des Daseins nicht als einen bloß unmittelbar seienden und von ihm nur angeschauten erfaßt, sondern als einen von ihm selbst mit sittlicher Freiheit anerkannten, gewollten und verwirklichten, insofern nämlich das dem Menschen ursprünglich noch Äußerliche und Fremdartige in der gegenständlichen Welt überwunden, die Herrschaft des Menschen über die Natur verwirklicht wird, und andrerseits eine geistig-sittliche Welt erzeugt wird, mit welcher der einzelne Mensch sich in sittlichem Einklang weiß; aber das Bewußtsein dieses doppelten Einklanges schafft liebende Seligkeit nur dann, wenn es auf dem Bewußtsein des sittlich bestätigten Kindesverhältnisses zu Gott ruht. Seligkeit ist nur in der Gottseligkeit; Friede der Seele nur in dem Ewigen.

Daß solche Seligkeit nicht erst das Erbtheil einer Zukunft, sondern die Bestimmung schon des gegenwärtigen Lebens ist, folgt aus der sittlichen Idee von selbst ebenso wie aus dem Gedanken der göttlichen Liebe. „Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern die Seligkeit zu besitzen" (1 Thess. 5, 9). „Wer aber durchschauet in das vollkommene Gesetz der

Freiheit und darinnen beharret, und ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Thäter des Werkes, derselbe wird selig sein in seinem Thun" (Jac. 1, 25); mag dieser Gedanke von Seiten eines durch die Gnade Erlösten nur unter sehr bestimmten Beschränkungen gelten, bei dem reinen, sündlosen Menschen gilt er unbedingt; da ist das sittliche Thun an sich schon Seligkeit, und keine Seligkeit ohne sittliches Thun. „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren" (Luc. 11, 28), bewahren nicht bloß im Gedächtniß, sondern in ihrem Herzen, in Liebe und im Wollen; „selig sind, die seine Gebote halten" (Off. 22, 14). Von dem Zustand der Sündhaftigkeit reden wir hier nicht.

§. 147.

3) Die Vollkommenheit des sittlichen **Willens**, also die durch die Weisheit und Liebe gewirkte volle sittliche Freiheit der Selbstbestimmung, das vollkommene Herrsein über sich selbst, das vollendete Sichselbstbesitzen, ist der ausgebildete persönliche **Charakter**. Im Unterschiede jeder bloß zufällig individuellen Charakterbildung ist der wahrhaft sittliche Charakter das durch freie sittliche Bildung errungene Abbild der göttlichen Heiligkeit, das zum wirklichen, freien Eigenthum des Menschen gewordene sittliche Gesetz, der zur herrschenden Macht, zur sittlichen Natur gewordene Einklang des menschlichen Willens mit dem göttlichen, also, daß das Wollen und Vollbringen des Gottwidrigen dem Menschen zur moralischen Unmöglichkeit, die Liebe zu Gott zum vollkommenen **Haß** gegen die Sünde wird. Die stetig fortschreitende Entwickelung des sittlichen Strebens nach dieser **Heiligkeit** ist die immerwährende **Heiligung**, deren letzte Frucht die vollkommene **Freiheit** des Willens, und darin der Genuß der Seligkeit ist.

Indem das sittliche Thun zur That, also zu einem sittlichen Besitz des Menschen wird, gestaltet es die ursprüngliche noch bestimmungslose Willensfreiheit zu einer bestimmten sittlichen Willensbeschaffenheit, zum sittlichen Charakter. Die Charakterbildung bekundet sehr deutlich das Wesen der wahren Freiheit. Ein noch unbestimmter Charakter hat eine viel weitere Möglichkeit der Wahl in den einzelnen Fällen als ein bestimmt ausgeprägter; ein charakterloser Mensch ist unberechenbar, weil seine Freiheit keine sittliche Bestimmtheit hat, sondern bloß formale Wahlfreiheit ist. Ein Charakter ist sehr wohl berechenbar, und auf seiner Festigkeit ruht das Vertrauen, das er einflößt; man weiß in voraus mit Sicherheit, wie er in einem bestimmten sittlichen Entscheidungsfalle wählen wird. Das ist

nun sicher keine Beschränkung seiner Freiheit, vielmehr die sittliche Reife derselben. Die Freiheit ist um so vollkommener, wahrer, gereifter, je charakterfester sie ist, je mehr sittliche Bestimmtheit sie hat; und die höchste sittliche Freiheit ist die, wo der Mensch in keiner sittlichen Frage mehr schwanken kann, wo es für ihn zur moralischen Unmöglichkeit geworden ist, das Unsittliche zu wählen, und dies ist die Stufe der Heiligkeit. Die Heiligkeit verhält sich zur Unschuld wie das sittlich errungene Gut zum vorsittlichen, natürlichen Gut, wie sittliches Eigenthum zum bloßen Besitz.

Die menschliche Heiligkeit unterscheidet sich als Abbild der göttlichen von dieser dadurch, daß bei Gott die Heiligkeit sein Wesen selbst ausmacht, und die Möglichkeit der Sünde überhaupt gar nicht gedacht werden kann, während die menschliche Heiligkeit ein erst sittlich errungenes Gut ist, und die Möglichkeit der Sünde voraussetzt, die sie eben moralisch überwunden hat. Gottes Heiligkeit ist eine ewige, die menschliche ist in ihrer Wahrheit das Ziel der Entwickelung, beruht auf fortgehender Heiligung, die von dem Nichtwollen des Sündlichen zum Haß gegen dasselbe und zum Abscheu vor demselben fortschreitet. Die sittliche Anforderung an volle Herzensreinheit und Heiligkeit darf in keiner Weise abgeschwächt werden, als genüge ein beschränktes Maß derselben, und als sei an den schwach geschaffenen Menschen geringere Anforderung zu machen als etwa an die Engel. Die Menschen sollen nach Christi Lehre allerdings den Engeln gleich werden (ἰσάγγελοι, Luc. 20, 36); und auch in ihrem sittlichen Wesen sollen und dürfen sie nicht hinter diesen zurückstehen. Der Mensch soll, das ist vom ersten bis zum letzten Wort der Schrift ausgesprochen und die Grundbedingung aller Sittlichkeit überhaupt, sittlich vollkommen, also heilig werden. Diese Forderung wird selbst in dem Zustande der Sündhaftigkeit aufrecht erhalten, wo zunächst, vor der Vollbringung der Erlösung, die volle Erfüllung derselben nicht möglich war. Die Gesetzgebung auf Sinai stellt diese sittliche Forderung als Grundgedanken aller Sittlichkeit an die Spitze: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott" (3 Mos. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 7); und die Apostel erkennen dieselben Worte auch als für die Christen vollgiltig an (1 Petr. 1, 15. 16). Die andern Erklärungen der h. Schrift stimmen damit überein (Eph. 1, 4; 4, 24; 1 Thess. 3, 13; vgl. Mt. 5, 48; Luc. 1, 75 u. a.), und wenn die Frommen Gottes so oft die „Heiligen" heißen, so ist damit ihr sittlicher Beruf ausgesprochen.

Der Mensch ist ursprünglich unschuldig, aber noch nicht heilig, und er soll nicht bloß unschuldig bleiben, sondern zur wirklichen Heiligkeit fortschreiten. Der Mensch ist geschaffen in der Unschuld zur Heiligkeit. Das bloße bewußtlose Festhalten der ersten Unschuld wäre ein Beharren bei

dem Kindesbewußtsein; aber das Hinausgehen über dieselbe war freilich nicht als Sündenfall, sondern nur als bewußte Heiligkeit rechtmäßig. Christi Heiligkeit war nicht bloße Unschuld. Als sittlich errungenes Eigenthum ist die Heiligkeit, im Unterschiede von dem bloßen Besitz der Unschuld, ein dauerndes, macht den sittlichen Charakter des Menschen selbst aus; für wen auch nur ein einziger sündlicher Augenblick möglich ist, ist noch nicht zur Heiligkeit gelangt. Die Heiligkeit ist also nicht eine Beschaffenheit einer einzelnen Handlung, sondern ist Charaktereigenthümlichkeit; nicht die einzelne Willensthat, die einzelne Stimmung ist heilig, sondern das Herz. Diese Reinheit des Herzens ist nicht etwas bloß Verneinendes, ein bloßes Nichtdasein der Sünde, das wäre eben nur Unschuld, sondern ist sittliche Frucht, ist sittlich verwirklichte Macht über die Sünde, kann also auch da, wo die Sünde einmal wirklich ist, durch bloßes Nichtmehrsündigen nicht erreicht werden, sondern nur durch stetig kämpfende Heiligung. Die Heiligung (ἁγιασμος) ist also keineswegs ein bloß verneinendes Verhalten, auch nicht im vorsündlichen Zustande, sondern ein wirkliches Bilden des Willens und der Gesinnung zur Heiligkeit. Die in der h. Schrift erwähnte Heiligung (1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 7, 1; 1 Joh. 3, 3; Hebr. 12, 14 u. a.) bezeichnet allerdings nur das kraft der Erlösung sich vollbringende Abthun der vorhandenen Sündhaftigkeit; aber wenn Christus von sich sagt: „Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiliget seien in der Wahrheit“ (Joh. 17, 19), so ist diese Selbstheiligung des Heiligen nicht bloß bildlich von der Hingabe zum Opfer zu verstehen, sondern ist in dieser Hingabe zugleich die Vollendung der sittlichen Lebensentfaltung des Menschensohnes zum Vollbesitze der sittlich errungenen Heiligkeit, auch als menschlicher. Solche Heiligung ist Aufgabe des Menschen überhaupt.

Durch fortschreitendes heiligendes Bilden des Willens wird der Mensch vollkommen Herr über sein Herz, über seinen Willen, wird ihm das Sittliche leicht, wird ihm zur zweiten Natur, während seine erste die sittlich noch nicht gebildete ist. Der Wille des Menschen ist nun nicht mehr unterschieden von dem göttlichen, sondern mit ihm in voller Freiheit eins; der göttliche ist ganz zum innern Wesen und zur lebendigen Kraft der menschlichen Gesinnung geworden, nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Besondern, also daß der Wille in jedem einzelnen Falle zweifellos sicher das Richtige trifft, wie ein rechter Künstler seine Hand völlig in seiner Gewalt hat, daß sie nie einen falschen Ton anschlägt, einen falschen Zug macht. Übung macht den Meister; und der sittlich Gereifte ist auch Meister über seinen Willen.

In dieser Meisterschaft ist der Mensch erst wahrhaft frei, indem er

in sich alles überwunden hat, was als ein sittlich zu bewältigender Stoff von der sittlichen Idee selbst noch unterschieden ist. Freiheit aber ist Glückseligkeit; der in seinem Willen wahrhaft frei gewordene Mensch ist darin nothwendig auch glückselig. Meister über sich selbst, ist er aber zugleich auch Meister über alles Ungeistige, über die Natur (S. 432); und sich selbst in vollen und freien Einklang mit Gott setzend, hat er Theil an der Herrschaft des vollkommenen Geistes über die Natur. „Der Vater, der in mir wohnet, derselbe thut die Werke," sagt Christus von seinen Wunderwerken, den Geisteswerken über die Natur; und „wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubet, derselbe wird die Werke auch thun, die ich thue, und wird größere als diese thun" (Joh. 14, 10. 12); denn Gott, der in ihm bleibet, wie er in Gott, derselbe thut die Werke; in Gott frei geworden, hat der Mensch nichts mehr in sich und außer sich, was eine Hemmung für den sittlichen Willen des vernünftigen Geistes wäre, was da Nein sagte zu dem Streben des Heiligen; der wahren und vollen Freiheit Ausdruck, nicht des ungereiften und unheiligen Geistes Spiel ist Christi Verheißung für seine Gläubigen. Die harte Rinde der ungeistigen Natur muß gebrochen, das Sehnen der der Eitelkeit unterworfenen Creatur muß erfüllt, die Natur frei werden „von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 19—22); alles Natürliche muß vergeistiget, in den vollen, ungehemmten Dienst des freien Geistes erhoben werden; das ist die Freiheit, das die Seligkeit der Kinder Gottes.

§. 148.

c) Indem das sittlich Gute das erworbene Gut des Menschen, sein wirkliches Eigenthum wird, ist es ein wesentlicher Bestandtheil des sittlichen Wesens des Menschen geworden, also nicht ruhendes Sein, sondern thätige Kraft, neues sittliches Leben erzeugend, ist schaffende, thatkräftige Gesinnung geworden, ist so an sich selbst schon ein unmittelbar thätiger Beweggrund zum sittlichen Thun geworden. Das sittlich Gute ist zur Tugend geworden, die also einerseits ein nicht anerschaffenes, in der Natur des Menschen selbst liegendes, sondern sittlich errungenes Gut ist, andererseits eine das Gute von neuem erzeugende Kraft.

„Alle von Gott eingegebene Schrift ist auch nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, auf daß vollkommen werde der Mensch Gottes, zu allem guten Werke geschickt (oder ausge-

rüstet)“ (2 Tim. 3, 16. 17); die durch heiligendes Thun erlangte sittliche Vollkommenheit ist selbst wieder ein Antrieb zum Guten, eine Befähigung, eine Kraft zu sittlichem Thun; dies ist der Begriff der Tugend. Der in den Besitz der Tugend gelangte Mensch ist nicht mehr der ursprüngliche, mit bloß natürlich-sittlicher Kraft, sondern der mit sittlich errungener und darum erhöhter Kraft Ausgerüstete. Es giebt keine angeborenen Tugenden, sondern nur angeborene Kräfte zur Tugend. Der rein natürliche Mensch hat die sittliche Freiheit als reine, noch unbestimmte Wahlfreiheit; der tugendhafte Mensch hat seine Freiheit zur Bestimmtheit für das Gute erhoben; er hat nicht mehr die gleiche Wahl zwischen Gutem und Bösem, sondern seine sittlich errungene Eigenthümlichkeit neigt von selbst zum Guten hin. Der Mensch kann die Tugend niemals bloß *besitzen*, sondern muß sie wirken lassen; eine ruhende Tugend ist gar keine. Wir betrachten also, abweichend von der gewöhnlichen Auffassung (§. 56), welche Güter und Tugenden einander gegenüberstellt, die Tugend zunächst als ein Gut. Die Gegenüberstellung der Tugend als Kraft, und der Güter als Besitz ist unrichtig; alle Kraft ist ein Gut, und jedes Gut eine Erhöhung der Kraft; darum trachten die Weltmenschen so eifrig nach irdischen Gütern, weil sie durch sie ihre Macht erweitern. Daß die Tugend nun nicht ein ruhender Besitz, sondern zugleich wirksame Kraft ist, das unterscheidet sie nicht wesentlich von allen andern Gütern; kein wirkliches Eigenthum ist bloß zum Hinlegen da, kein Pfund soll vergraben, sondern es soll Wucher damit getrieben und immer neues erworben werden. Geld ist ein Gut; wer es aber nicht anwendet, für den ist es in Wirklichkeit keins; es wird zum wirklichen Gut erst, wenn es zur Kraft wird, wenn es zu gesteigerter Lebensthätigkeit angewandt wird. Die Tugend aber ist ein viel höheres Pfund, als was unmittelbar und von Natur oder als äußerlicher Besitz uns gegeben wird.

Im N. T. ist der Begriff der Tugend verschieden ausgedrückt; *ἀρετη* (Phil. 4, 8; 1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3. 5) ist nicht ganz dasselbe, ist mehr der Begriff des sittlich Guten überhaupt. Meist wird der Begriff der Tugend mit *δικαιοσυνη* bezeichnet, insofern diese subjectiver Besitz ist, (Luc. 1, 75; Röm. 6, 13; Eph. 4, 24; 5, 9 u. a.) auch mit *ἁγιωσυνη* (1 Thess. 3, 13), *ἀγαθωσυνη* (Röm. 15, 14; Eph. 5, 9), allenfalls auch mit *εὐσεβεια*, insofern die Wurzel der Tugend statt dieser selbst gesetzt wird; für die christliche Tugend wird auch *χαρισμα* gesagt, insofern sie auf göttlicher Gnadengabe ruht. Im A. T. fehlt der eigentliche Begriff der Tugend; bei dem Vorwalten der Ideen des Gesetzes und des Rechtes wird der sittlich rechtmäßige Charakter als „Gerechtigkeit“ bezeichnet, als dem Gesetze und dem Rechte Gottes entsprechend; dies ist also nur eine

formale Bezeichnung. Vor der vollbrachten Erlösung war die Innerlichkeit der Tugend nicht völlig zu verwirklichen und zu fassen.

§. 149.

Da aller sittliche Beweggrund in der Liebe besteht (§. 93), die Tugend aber als sittliches Gut auch wesentlich sittliche bewegende Kraft ist, so ist sie wesentlich Gottesliebe, also an sich auch eine einige. Insofern aber die Beziehung dieser einen Tngend auf das sittliche Subject oder Object verschieden sein kann, erscheint sie unter der Gestalt von mehreren Tugenden, die aber als bloß verschiedene Seiten und Erscheinungsweisen der einen Tugend nie vollständig von einander zu scheiden, nie einzeln für sich bestehen können. Diese mannigfaltigen Erscheinungsweisen der Tugend lassen sich auf vier Haupttugenden zurückführen: 1) Die sittliche Liebe bewahrt sich selbst für das Object und in Beziehung auf dasselbe, und bewährt sich so als Tugend der Treue. — 2) Die sittliche Liebe bewahrt das Object in seinem sittlichen Rechte, also in seiner rechtmäßigen Eigenthümlichkeit, als Tugend der Gerechtigkeit. — 3) Sie bewahrt das Subject in seinem sittlichen Rechte, also zugleich in seiner sittlichen Schranke, indem sie dem sittlichen Thun desselben ein bestimmtes Maß giebt, die Tugend der Mäßigkeit. — 4) Sie bewahrt sich selbst, das sittliche Object und das Subject zugleich in ihrem sittlichen Recht, indem sie alle ihr selbst und ihrer praktischen Verwirklichung entgegentretenden Hindernisse thatsächlich zurückweist, die Tugend des Muthes.

Wir verlassen in diesem vielbearbeiteten Gebiet den durch einen großen Theil der christlichen Sittenlehre sich hindurchziehenden Weg der vier Platonischen Tugenden (S. 60), die auf die christliche Idee nur gewaltsam übertragen werden können. Unsere Haupttugenden ergeben sich aus dem Begriffe der Liebe als Gesinnung von selbst, und entsprechen, keineswegs zufällig, den vier Temperamenten. Die sogenannten Temperamentstugenden sind nur natürliche Vorbilder der wirklichen Tugenden. Die Tugend des Muthes entspricht dem cholerischen Temperament, die der Mäßigkeit dem phlegmatischen, die der Gerechtigkeit dem sanguinischen, denn der Sanguinische ist für alles Gegenständliche sehr empfänglich, nimmt es an, wie es sich ihm darbietet, giebt sich ihm hin, will ihm nicht Unrecht thun; sanguinische Leute sind gute Genossen; die Treue entspricht dem melancholischen Temperament, welches, in sich gekehrt, bei sich selbst verharrend, gegen äußere Einflüsse verschlossen, nicht leicht zu beirren ist. — Die vier

Haupttugenden sind so eng mit einander verbunden, daß jede die andern beziehungsweise an sich hat. Die Mäßigkeit ist Gerechtigkeit, insofern sie den Menschen von dem zurückhält, was ihm nicht gebührt; sie ist Treue, insofern sie die Liebe zu Gott und seinem Willen als das höchstgeltende beachtet und nicht das eigene Einzelsein sich vordrängen läßt; sie ist Muth, insofern sie das Ungeistige und Unvernünftige positiv in seine Schranken zurückweist. Die Gerechtigkeit ist Treue, insofern sie an dem Object die Liebe bewahrt und bewährt, ist Mäßigkeit, insofern sie überall das Maß und die Gränze von Subject und Object innehält, ist Muth, insofern sie das Gerechte positiv durchsetzt und durchkämpft. — Die Treue ist Muth, insofern sie in positiver Überwindung aller Hemmungen sich bewährt, ist Gerechtigkeit, insofern sie dem Object die ihm bewahrte Liebe bezeugt, und aus ähnlichem Grunde ist sie Mäßigkeit. — Mäßigkeit und Treue entsprechen einander, insofern sie beide das Subject in Beziehung auf das Object in der rechtmäßigen Stellung halten; Gerechtigkeit und Muth entsprechen einander, insofern beide das Object selbst in seiner rechtmäßigen Stellung bewahren oder in sie bringen. Mäßigkeit und Gerechtigkeit entsprechen einander, insofern beide die rechtmäßigen Schranken des Subjectes und des Objectes inne halten; Treue und Muth entsprechen einander, insofern beide Tugenden alle das Sittliche störenden Einwirkungen zurückweisen. Mäßigkeit und Muth sind rein *menschliche* Tugenden, insofern beide eine creatürliche Beschränktheit des sittlichen Subjectes voraussetzen, können also von Gott in keinerlei Sinne ausgesagt werden; Treue und Gerechtigkeit sind auch *göttliche* Tugenden (1 Joh. 1, 9), weil sie nur einen Unterschied des Subjectes von dem Object und ein Recht des Sittlichen voraussetzen. Die ersten beiden tragen in der Erscheinung verneinenden Charakter, setzen einen Gegensatz voraus, in welchem die eine Seite unterworfen werden soll; die andern beiden tragen mehr positiven Charakter, sind positive Anerkennung und Bethätigung des sittlichen Rechtes des sittlichen Objectes.

Von unsern Haupttugenden entsprechen drei den Platonischen; aber an die Stelle der Weisheit tritt die Treue. Bei den Griechen war die Erhebung der Weisheit zur Grundtugend folgerichtig; denn alle andern Tugenden waren eine Wirkung der sittlichen Erkenntniß, nicht aber der Liebe. Auf christlichem Standpunkt, wo die sittliche Willensfreiheit höher erfaßt, und nicht in ein so unbedingtes Abhängigkeitsverhältniß zur Erkenntniß gesetzt wird, wie bei den Griechen, die Tugend also ihrem Wesen nach dem in der *Liebe* ruhenden *Willen* angehört, wird die Weisheit zwar als hohes, sittlich zu erringendes Gut, als Voraussetzung und Begleiter in aller Tugend erfaßt, ist auch selbst mit der Liebe eng verbunden

(§. 145), kann aber nicht als eigentliche Tugend betrachtet werden. Die erste und wesentlichste Erscheinungsform der Tugend als Liebe aber ist die bleibende Liebe, die Treue, die also nicht als eine untergeordnete Erscheinung unter eine der andern Tugenden eingereiht werden kann, sondern als die alle andern beherrschende voranstehen muß.

1) Die **Treue** (πιστις, vgl. §. 118), in der heidnischen Sittenlehre sehr zurücktretend, weil die schlechthin feste Grundlage alles Sittlichen, der Glaube an den wahren Gott, fehlte, tritt in dem christlich-sittlichen Bewußtsein in den Vordergrund. Die menschliche Tugend als dauernde Liebe ist ein Abbild der göttlichen Treue, die in der h. Schrift als eine der wichtigsten göttlichen Eigenschaften auftritt, fast immer verbunden mit der Liebe, der Gnade und Barmherzigkeit (2 Mos. 34, 6; 5 Mos. 7, 9; 32, 4; Ps. 86, 15; 1 Cor. 1, 9; 10, 13; 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3; 2 Tim. 2, 13 u. a.). Gottes Treue ist liebende Gnade, die des Menschen demüthiger Gehorsam, ist also eine Bekundung der Frömmigkeit, ihrem Grunde und Wesen nach Treue gegen den treuen Gott (Mt. 25, 21; 1 Cor. 4, 2); und des Christen heiliger Wandel wird zusammengefaßt in dem Worte: „Sei getreu bis in den Tod" (Off. 2, 10; vergl. Ps. 85, 11. 12; Mt. 10, 22; Luc. 16, 10—12; 1 Cor. 7, 25).

Die wahre Treue bezieht sich nicht auf einen bloßen Gedanken, auf ein Abstractes, auf ein bloßes Gesetz, sondern auf eine geistige Wirklichkeit, vor allem auf den persönlichen Geist; die Liebe liebt nur den liebenden Geist. Ein bloß abstractes Gesetz kann nicht geliebt werden; darum giebt es auch keine wirkliche Treue gegen ein solches, wenn es nicht die Treue gegen den heiligen Gesetzgeber ist. Treue gegen Menschen ist sittlich ohne Halt, wenn sie nicht auf der Treue gegen Gott ruht; denn alle Treue kann nur auf vollkommen festem Grund ruhen. Treue gegen ein Geschöpf ohne Treue gegen Gott wäre nicht Tugend, sondern Sünde. Die Treue ist die Wahrhaftigkeit der Liebe; eine wechselnde Liebe ist bloße Neigung, nicht sittlich; die Wahrheit wechselt nicht, darum auch nicht die sittliche Liebe.

Wenn sich die Treue auf eine freiwillig eingegangene Verpflichtung, auf ein gegebenes Wort bezieht, bekundet sie sich als **Worthalten**, für welches Gottes Bundestreue (Ps. 33, 4) das heilige Vorbild ist (1 Mos. 47, 29; Pred. 5, 3. 4; Sir. 29, 3). Auch solche Treue ist Treue gegen Gott als den Wahrhaftigen, der das Recht schützet. — Die Frage, ob man auch ein thörichtes oder sündliches Versprechen halten müsse, ist hier noch nicht aufzuwerfen.

2) Die **Gerechtigkeit** ist die stetige Willigkeit zur thatsächlichen Anerkennung des Rechtes jeder sittlichen Persönlichkeit, sowohl Gottes als

des Menschen, die Liebe in der Durchführung des Gebotes: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Mt. 22, 21), die Nachbildung der Gerechtigkeit Gottes, die einem Jeglichen giebt, was ihm gebührt. In der h. Schrift ist die Gerechtigkeit einer der wichtigsten sittlichen Begriffe, und erscheint auch in ihrer weitesten Bedeutung als das Geltendmachen des suum cuique. Die Gerechtigkeit ist eine Bekundung der Liebe, ist eine nie ganz abzutragende Schuld (Röm. 13, 8); und insofern sie an sich, wie im besonderen Falle, die Bekundung der Gegenliebe ist, ist sie Dankbarkeit. Eben darum, weil die Gerechtigkeit das Recht Gottes liebend erfüllt, kann sie das Wesen der Tugend überhaupt vertreten; sie ist die Tugend, insofern diese die auf das Recht Gottes an uns gerichtete Gesinnung ist. Mt. 7, 12 wird alle sittliche Beziehung zu den Menschen als Gerechtigkeit erfaßt, und diese in jenem volleren Sinne zum Grundgedanken der Sittlichkeit gemacht: „Alles was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thuet auch ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten." Dies ist nicht bloß die gewöhnliche bürgerliche Gerechtigkeit, sondern die höhere, die Liebe ausdrückende. Alle Liebe aber will den Einklang des Daseins, also die göttliche Weltordnung, das Recht des wahrhaft Seienden bewahren.

Die Gerechtigkeit bezieht sich auf die Unterschiede des Daseins und der Rechte; Gott hat ein anderes Recht als der Mensch, und unter den Menschen gelten, auch im rechtmäßigen Zustande, kraft der verschiedenen Eigenthümlichkeit auch verschiedene Rechte; die Eltern haben ein anderes als die Kinder, die Leitenden ein anderes als die Geleiteten; die Gerechtigkeit giebt nicht Jedem das Gleiche, sondern Jedem, was ihm gebührt (Röm. 13, 7—9), und verwirklichet dadurch den Einklang des Daseins. Selbst gegen die Natur giebt es eine Gerechtigkeit, weil sie kraft ihres Gutseins ein Recht dem sittlichen Geist gegenüber hat (§. 137—140). Die wahre Gerechtigkeit setzt daher Weisheit, auch in der Gestalt der Klugheit voraus; aber schwierig wird die Ausübung dieser Tugend erst da, wo der Einklang des Daseins bereits durch die Sünde gestört ist. Die h. Schrift schildert die Gerechtigkeit mehrfach in ihren einzelnen Erscheinungen (z. B. 3 Mos. 19. Hiob, 31. Ps. 15; 101; Hesek. 18, 6—9; Jes. 1, 17; Jerem. 22, 3; Sach. 7, 9. 10; 8, 16. 17; Luc. 6, 38 u. a.); der Dekalog selbst ist eine Auseinandersetzung der Gerechtigkeit. Daß die christliche Gerechtigkeit nicht bloß menschliche Tugend, sondern wesentlich Gnadengeschenk ist, ist hier noch nicht zu erörtern. Als volle Tugend erscheint sie nur in der Person Christi (1 Joh. 2, 1. 29; Apost. 3, 14; 1 Petr. 3, 18).

Die griechische und römische Sittenlehre betont die Gerechtigkeit des

suum cuique, (der Ausdruck bei Cicero), sehr stark, weiß aber das suum nur als das gesellschaftliche, nicht als das wahrhaft persönliche Recht zu erfassen, weil ihr die volle sittliche Bedeutung der Persönlichkeit überhaupt noch verschlossen ist.

3) Die **Mäßigkeit** oder Mäßigung (vgl. S. 459), die Selbstzucht des Herzens, die *σωφροσυνη* der Griechen, ist im N. T. in dem engeren Sinne der *ἐγκρατεια*, während *σωφροσυνη* da auch nur die bestimmtere Bedeutung der Bescheidenheit und Sittlichkeit im Benehmen hat (1 Tim. 2, 9, und vielleicht nur 2, 15 in etwas weiterem Sinne steht, wo es Luther gut mit „Zucht" übersetzt), aber das Eigenschaftswort *σωφρων* wird in mehr allgemeinem Sinne gebraucht, (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 2, 5). Die Mäßigkeit im weiteren und vollen Sinn ist das Sichbescheiden des Menschen in seinen rechtmäßigen sittlichen Schranken, ein Unterwerfen aller selbstsüchtigen Begierden unter das sittliche Gebot zum unbedingten Gehorsam, also sowohl in Beziehung auf das Sinnliche ein Beherrschen der sinnlichen Begierden durch die sittliche Vernunft, als auch in Beziehung auf das Geistige ein Beherrschen der Eigenliebe durch die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, ein Festhalten des Rechtes des vernünftigen Geistes in seinem wahren Wesen. Daß die Mäßigkeit zugleich auch Gerechtigkeit sei, ergiebt sich von selbst; sie ist nur eine andere Seite derselben Tugend. Selbst die Mäßigkeit in Beziehung auf die sinnlichen Begierden ist auch Gerechtigkeit, insofern dieselben in ihren sittlichen Schranken gehalten werden gegenüber dem höheren Rechte des Geistes. Die Bescheidenheit, die Geduld, die Willigkeit zum Gehorsam, die Keuschheit und Züchtigkeit sind besondere Gestalten dieser Tugend. **Keuschheit** und **Züchtigkeit** sind beide ein Zurückweisen der geschlechtlichen Sinnlichkeit in ihre Schranke, ein Unterwerfen derselben unter die höhere sittliche Forderung; die Keuschheit aber ist mehr das Innerliche, die Gesinnung, die Züchtigkeit ist mehr die Offenbarung derselben. Beide bekunden, daß jenes Sinnliche schlechterdings nicht ein Recht an sich, sondern nur im Dienste der ehelichen Liebe habe.

Die Mäßigkeit setzt wohl einen Unterschied und einen **möglichen** Gegensatz zwischen sinnlichen und selbstischen Begierden und dem sittlich-vernünftigen Bewußtsein voraus, nicht aber schon einen wirklichen Gegensatz und Widerspruch zwischen beiden. Sie ist in der Erscheinung mehr eine verneinende Tugend als die Gerechtigkeit, aber ihr Wesen ist doch ein sehr positives. Die Askese ist auch ein Ausdruck dieser Tugend, aber gilt nicht für den rechtmäßigen Zustand, sondern nur für den sündhaften.

Die Tugend der Mäßigkeit wird da am schwersten, wo die indivi-

duelle Kraft am stärksten über das allgemeine vernünftige Recht hervortritt, also in der Zeit der körperlichen Jugendkraft, wo das Bewußtsein der individuellen Stärke und des Einzelwillens sich gern gegen die objectiven Schranken sträubt, sie als hemmende Fesseln abzustreifen sucht, wo das sich stark fühlende Einzelwesen in diesem Bewußtsein sich selbst genießen will, sei es im Genuße der sinnlichen Lust, sei es in dem der schrankenlosen Freiheit oder des individuellen Willens. Treue, Gerechtigkeit, Muth wird für die kräftige Jugend viel leichter zu erringen und zu bewähren als die Tugend der Mäßigkeit; aber da alle Tugenden nur die verschiedenen Seiten der einen Tugend sind, und mit einander zur Lebenseinheit vereinigt sind, so werden durch die Verletzung der einen auch nothwendig die andern verletzt; und die Unmäßigkeit in jeder Beziehung ist an sich schon auch eine Untreue, eine Ungerechtigkeit und eine Feigheit, und führt unmittelbar zu weiterer Bekundung dieser Laster.

4) Der Muth, die sittliche Freudigkeit zum Kampfe gegen alles dem sittlichen Zwecke Entgegenstehende, bei den Griechen durch das beschränktere *ἀνδρεια*, in der h. Schrift durch den höheren und innerlicheren Begriff der *παῤῥησια* bezeichnet (z. B. Eph. 3, 12; 1 Tim. 3, 13 u. oft), ist im christlichen Sinne das Getrost- und Unverzagtsein in der Durchführung des sittlichen Gedankens auf Grund des hoffenden Glaubens (Mt. 5, 12; Apost. 2, 29; 4, 13. 29. 31; 9, 27. 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26; 28, 31; Röm. 8, 31 ff.; 2 Cor. 3, 12; 5, 6. 8; 12, 10; Eph. 3, 12; 6, 19. 20; Phil. 1, 20; 1 Thess. 2, 2; Hebr. 12, 3; Ps. 118, 5 ff.). Das sittliche Leben des Christen ist ein stetiger Kampf (Luc. 13, 24; 1 Tim. 6, 12), sowohl gegen die äußerlichen Hemmnisse des sittlichen Strebens, als auch gegen die innerlichen entgegentretenden Begierden und gegen die fleischliche Trägheit und Furcht. Beiderlei Hemmnisse gelten zwar nicht im eigentlichen Sinne für den vorsündlichen Zustand, wohl aber sind beziehungsweise entsprechende rechtmäßige Verhältnisse anzunehmen. Während der Entwickelung des Menschen zur letzten Vollkommenheit hin ist immer eine noch außersittliche Wirklichkeit, die Natur in und außer dem Menschen, in die Herrschaft der sittlichen Vernunft zu bringen, und ist als außersittlich auch an sich ein Hemmniß, welches durch sittliches Ringen überwunden werden will; nur ist es nicht ein widersprechender Gegensatz, und der Kampf nicht ein Leiden. Die Selbstliebe, an sich durchaus berechtigt, soll auch erst in die vollkommene Unterordnung unter die Gottesliebe gebracht werden, und ihre Überwindung erfordert Kampf und Muth. Diese Parrhesia ist nicht bloßes Gefühl, nicht bloß innerlicher Friede, sondern ist wesentlich ein zum Kampf antreibender Muth, ist Festbeharren in dem sittlichen Streben kraft freudigen Gottver-

trauens. Des Sieges schlechthin sicher, fürchtet sie nichts, sondern führet das Ergriffene unverzagt hinaus (vgl. §. 118).

§. 150.

Insofern Gott selbst das sittliche Object der Liebe ist, und in dem Geschöpf die göttliche Seite, als Bild Gottes hervorgehoben wird, erscheinen jene vier Tugenden in einer besonderen, das Wesen der Frömmigkeit besonders ausdrückenden Weise, als Frömmigkeitstugenden, die nicht neben den erwähnten stehen, sondern deren höchste, auf Gott gerichtete, Gestaltung sind. 1) Die Treue in Beziehung auf Gott ist der sittliche Glaube; — 2) die Gerechtigkeit in Beziehung auf Gott ist die sittliche Hingebung oder der fromme Gehorsam; — 3) die Mäßigkeit in Beziehung auf Gott ist die kindlich fromme Demuth, der Kindessinn; — 4) der Muth in Beziehung auf Gott ist die Hoffnung oder Zuversicht.

Die Frömmigkeitstugenden, nur theilweise den mittelalterlichen theologischen Tugenden entsprechend, sind das eigentliche Wesen, der Grund, der Kern und die Blüthe der Tugenden überhaupt, sind den früher erwähnten Grundtugenden weder über- noch nebengeordnet, sondern ihr wesentlicher Inhalt und Geist selbst.

Der Glaube, in der h. Schrift mit der Treue durch denselben Ausdruck bezeichnet, ist die liebende Antwort auf Gottes Treue gegen uns, und als ein Ausdruck unserer Treue gegen den treuen Gott eine hohe sittliche Forderung, ist ein liebendes Anvertrauen des eigenen Seins und Lebens an Gottes treue Liebe und Wahrhaftigkeit, ein Festhalten der Liebe gegen Gott. Wäre der Glaube bloßes Fürwahrhalten, so wäre er nicht sittliche Forderung, also als Besitz auch nicht Tugend; als Treue aber ist er es (vgl. §. 120). Der Glaube wird dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6), darum, weil er selbst in der Treue Gerechtigkeit gegen Gott, und aller Gerechtigkeit Wurzel und Wesen ist. — Das Weitere über diese Grundtugend christlicher Sittlichkeit können wir erst in unserm dritten Theile behandeln.

Der Gehorsam gegen Gott, die sittliche Hingebung, ὑπακοη, ist die innere Neigung und Willigkeit, daß Gottes Recht an uns in unserem sittlichen Verhalten vollkommen verwirklichet werde, daß wir also thun, was wir als Gottes Schuldner ihm schuldig sind (Röm. 8, 12); wir vollbringen Gottes Recht an uns nur durch vollkommene, freiwillige und freudige Unterwerfung unter seinen Willen (5 Mos. 4; 13, 4. 18; Jerem. 7, 23;

Jac. 4, 7; 1 Petr. 1, 2. 14. 22); die Gehorsamen sind darum Gerechte (Hos. 14, 10; Mal. 3, 18; Mt. 25, 37; 1 Joh. 3, 7), der Gehorsam ist des Glaubens Frucht (Hebr. 11, 8), der Ausdruck der Kindesgesinnung der Gläubigen gegen den Vater. Der Menschensohn ist des Gehorsams heiliges Vorbild (Röm. 5, 19; Gal. 4, 4; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8; Jes. 53).

Die Demuth (ταπεινοφροσυνη), die sittliche Selbstbeschränkung vor Gott innerhalb der von Gott uns als Geschöpfen und Jedem in seinem besondern sittlichen Beruf gesetzten Schranken, gilt schlechterdings auch von dem sündlosen Menschen, weil er Gott gegenüber durchaus nichts ist und hat, was er nicht als unter Gottes Walten stehend wüßte; sie gilt darum auch von den Engeln (Col. 2, 18), und von Christo als dem Menschensohn in seiner Unterwerfung unter Gott (Mt. 11, 29; vgl. 20, 28; Phil. 2, 6—8; Hebr. 12, 2; Joh. 13, 4 ff.). Alle sittliche Demuth ist in ihrem Grunde Demuth vor Gott (Jac. 4, 10; vgl. Luc. 18, 14), wie die erste Sünde in dem Mangel derselben bestand; wenn Demuth vor den Menschen nicht auf diesem Grunde ruht, artet sie in Knechtessinn und niedrige Gesinnung aus; nur in der Demuth vor Gott lernt der Mensch die Demuth vor Menschen vereinigen mit der rechten Selbstachtung der eignen sittlichen Würde. Alle Demuth ruht auf dem Glauben und ist auch Gehorsam; ihr Wesen aber ist das Maßhalten, das Sichbescheiden in der von Gott angewiesenen Stellung. (Mt. 5, 3; 23, 11; Luc. 22, 24 ff.; Apost. 20, 19; Röm. 12, 3. 16; Eph. 4, 1. 2; Phil. 2, 3; Col. 3, 12; 1 Petr. 5, 5; Jac. 4, 6). Die Kindesdemuth strebt nicht nach hohen Dingen, nur nach den höchsten, die allein dem Kindessinn offen stehen, bleibt Gott gegenüber immer kindlich (Mt. 18, 3. 4). Die Demuth ist eine rein christliche Tugend; der griechischen Sittenlehre war sie fast unbekannt (S. 97).

Die Hoffnung, ἐλπις, neben dem Glauben und der Liebe als hohe Tugend genannt (1 Cor. 13, 13), richtet sich mit festem Glauben auf das höchste Gut als das zu erreichende Ziel, auf die Idee des Guten (Röm. 8, 24), ist nicht ein bloßes Erwarten eines künftigen Glückes, sondern die freudige, vertrauende Zuversicht aus dem Glauben, daß Gott es mit uns wohl meine und unser sittliches Ziel uns auch wirklich erreichen lasse, wenn wir aufrichtig darnach streben, ist der sittliche Muth in Gott, der seines Sieges gewiß ist, und darum auch schon vor dem äußeren Siege alle inneren Hemmungen überwunden hat; sie ist nicht bloß eine unfreiwillige, passive Gefühlsstimmung, sondern ein sittlich errungenes Gut (vgl. S. 476). Alle Hoffnung ist Glaube, (Hebr. 11, 1) ist aber auch sittliche Hingebung und kindliche Demuth, denn sie erwartet den Sieg nicht von sich, sondern

von Gott. Die nur auf das Creatürliche gesetzte Hoffnung ist eitel, ist sündlich; die sittliche Hoffnung auf Gott aber läßt nicht zu Schanden werden (Röm. 5, 5), und aller sittliche Muth ruht auf ihr (Ps. 9, 11; 25, 2; 31, 15; 40, 5; 56, 4 ff.; 62, 6; 91, 2; 112, 7; Joh. 16, 33; Röm. 4, 18; 5, 2. 4. 5; 12, 12; Phil. 3, 1; 4, 4; 2 Cor. 1, 10 3, 12; u. oft). Gott ist ein Gott der Hoffnung (Röm. 15, 13), weil alle Hoffnung sich auf ihn gründet, auf seine Verheißungen sich bezieht. Des wahrhaftigen Gottes Wort ist Grund, Inhalt und Macht aller wahren Hoffnung. Die Hoffnung ist eine wesentlich nur dem Reiche Gottes angehörende Tugend; unter den Heiden haben nur die Perser eine dunkel ahnende Hoffnung; die Griechen blicken düster in die Zukunft, und ihre Sittenlehre kennt die Hoffnung als Tugend nicht; im alten Bunde aber begegnet sie uns auf fast allen Seiten der Schrift; sie ist der in begeisterte Klänge sich ergießende Grundton des religiös-sittlichen Lebens; des Christen in Christo erfüllte Hoffnung weckt und begründet neue.

Anm. Die Entwickelung der Cardinaltugenden ist in der Sittenlehre immer einer der wichtigsten Punkte gewesen, und gilt als schwierig. Plato stellte zuerst die vier, schon von Ambrosius und Augustin aufgenommenen, dann das ganze Mittelalter hindurch bis in die neueste Zeit geltenden vier Tugenden auf (S. 56 ff.) denen man in unklarem Zusammenhang die drei theologischen voranstellte (S. 147). Die griechische Tugendgliederung ist für den christlichen Tugendbegriff aber ganz ungeeignet, und die gewaltsamen Umdeutungen derselben schon bei Augustinus bestätigen dies; während dort die Weisheit als Grundtugend erscheint, ist es hier die Liebe, und zwar die Liebe zu dem liebenden, persönlichen Gott. Diese Gottesliebe fehlt dem Griechen ganz, weil ihr der sichere Gegenstand fehlt; darum kann auch die Gesammtentwickelung des Tugendbegriffs nur eine mangelhafte sein. Die evangelische Sittenlehre suchte daher mit richtigem Takt bald anfangs neue Bahnen (§. 37). Die drei Hauptttugenden Calvins: Sobrietas, justitia, pietas, nach Tit. 2, 12 (S. 184) erschöpfen die Sache nicht und geben keine geeignete Gliederung, weil die pietas den beiden andern nicht neben-, sondern übergeordnet ist. Schleiermacher's vier Grundtugenden (S. 289): Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit, sind trotz aller angewandten Gedankenkunst doch nur gekünstelt, und eignen sich am wenigsten für eine christliche Sittenlehre, auf welche sie Schleierm. auch nicht anwendet; die platonischen Tugenden sind viel natürlicher entwickelt. Die Liebe, die einzige unter den vier Tugenden, die unter den eigentlich christlichen Tugenden erscheint, ist gar nicht in der christlichen Tiefe erfaßt, am wenigsten als Liebe zu Gott, (dies soll nur ein uneigentlicher Ausdruck sein), sondern ist nur die „belebende Tugend

als aus sich hinausbildend in die Welt, nämlich in die Natur," als „darstellend," „die Vernunft in der Action auf die Natur"; die Vernunft ist das Liebende, die Natur das Geliebte; die Liebe zu Gott ist nur wahr als Liebe zur Natur (Syst. §. 296. 303 ff.); dies ist so ziemlich das Gegentheil des christlichen Begriffs der Liebe.

Am eigenthümlichsten ist Rothe's Gliederung (Eth. §. 645 ff.). Er nimmt zwei Tugenden des Selbstbewußtseins oder der Vernünftigkeit und zwei Tugenden der Selbstthätigkeit oder der Freiheit an. 1. Die individuell bestimmte Vernünftigkeit ist die Genialität, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechterdings von keinem Andern vollzogen werden kann, die eigentliche künstlerische Tugend; zu ihr gehören der Muth, die Gelassenheit, die Schamhaftigkeit, die Anmuth, das Mitgefühl, das Vertrauen u. s. w. 2. Die universell bestimmte Vernünftigkeit ist die Weisheit, die Tüchtigkeit zu einem universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern in gleicher Weise zu vollziehen ist; nach den verschiedenen Seiten erscheint sie als Besonnenheit, Unbefangenheit, Nüchternheit, Lehrhaftigkeit, Wohlwollen, Billigkeit u. s. w. 3. Die individuell bestimmte Freiheit ist die Originalität, die Tugend, welche specifisch zum individuellen Bilden qualificirt, die eigenthümliche gesellige Tugend; dazu gehören die Tapferkeit, verschieden von Muth, die Mäßigkeit, Keuschheit, Würde, Uneigennützigkeit, Treue u. s. w. 4. Die universell bestimmte Freiheit ist die Stärke, welche zu einem universellen Bilden, d. h. zum Arbeiten und Erwerben führt, die eigentliche öffentliche oder bürgerliche Tugend. Sie erscheint als Beharrlichkeit, Geduld, Mäßigung, Beredsamkeit, Wohlthätigkeit, Großmuth, u. s. w.

II. Die sittliche Gemeinschaft als das Product des sittlichen Lebens.

§. 151.

Alles sittliche Thun ist ein gemeinschaftbildendes, und alle wahre Gemeinschaft ist ein Ausdruck der Liebe, in der Natur als ein Ausdruck der inwohnenden göttlichen Liebe, in der Menschheit als der der menschlichen. Das höchste Ziel des sittlichen Lebens ist zwar die volle, sittlich errungene Gemeinschaft mit Gott, aber der Mensch, als Einzelwesen in natürliche und geistige Beziehung gesetzt zu den andern Geschöpfen, erfüllt seine sittliche Aufgabe nicht in der ausschließlichen Gemeinschaft mit Gott, (mystischer Quietismus), sondern

nur zugleich in der Gemeinschaft mit den Kindern Gottes, hat es also zur sittlichen Aufgabe, jene Beziehung zu andern Menschen zu einer sittlichen Gemeinschaft zu bilden, ohne welche seine persönliche Vollkommenheit nicht erreicht werden kann. Die ursprünglichste natürliche Gemeinschaft ist die Geschlechtsgemeinschaft, aus welcher die zweite, die zwischen Eltern und Kindern, von selbst folgt; beide sollen aus der bloß natürlichen zur sittlichen Gemeinschaft der Familie erhoben werden.

Da alle Liebe eine, wenn auch vorsittliche, bloß natürliche Gemeinschaft schon voraussetzt, so ist das sittliche Bilden der letzteren nicht ein schlechthin neues Schaffen einer solchen, sondern das geistige Verklären der schon natürlich bestehenden. Ist die sittliche Gemeinschaft mit Gott auch das höchste Gut, das höchste Ziel, so schließt dieses dennoch die Gemeinschaft mit andern vernünftigen Geschöpfen nicht aus, sondern ein, denn Gott selbst steht mit ihnen in Gemeinschaft. Der mystische Quietismus ist nur eine verfeinerte Selbstsucht des Einzelsubjectes, und widerspricht der christlichen Weltanschauung, denn Gott hat nicht bloße Einzelwesen geschaffen, sondern dieselben für einander bestimmt; „es ist nicht gut", nicht der wahren sittlichen Bestimmung des Menschen entsprechend, „daß der Mensch allein sei", denn dem vereinzelten Menschen fehlt ein sehr wesentliches sittliches Wirkungsgebiet, auf welchem er nicht bloß, wie bei Gott, aneignend und gehorchend, nicht bloß, wie bei der Natur, beherrschend, sondern wie zu dem Gleichartigen bildend und aneignend in gegenseitiger sittlicher Wechselwirkung sein kann. Ohne sittliche Gemeinschaft mit andern Menschen kann die Sittlichkeit nicht zu voller Entwickelung kommen; die Gemeinschaft ist nicht bloßes ruhendes Sein, sondern ist ein wirkendes Gut, ist die Bedingung neuer, höherer Sittlichkeit. Das Einsiedlerleben ist schon hierdurch sittlich verurtheilt; die h. Schrift weiß von ihm nichts; Einsamkeit mag wohl als eine vorübergehende Vorbereitung zu einem tiefer Sammlung bedürfenden Berufe heilsam sein, wie auch der Menschensohn selbst eine Zeitlang sich zurückzog (Mt. 4), aber diese Sabbathstille des Gemüthes kann nicht, im Gegensatz zum thatkräftigen Leben unter den Menschen, das allein Geltende sein. Das Einsiedlerleben ist selbst dann, wo die strenge Zucht gegen die sündliche Natur eintritt, ein unsittliches Aufgeben der sittlichen Pflichten des Menschen in Beziehung auf die anderen Menschen, ein Zertrümmern des Reiches Gottes in lauter Atome, in bloße subjective Einzelwesen, und darum auch der ältesten Kirche völlig fremd.

Die Gemeinschaft mit andern Menschen ist nicht nothwendig eine

sittliche, sondern zunächst eine bloß natürliche; aber in seinem ganzen Sein und Wesen, zunächst und vor allem dem geistigen, soll der Mensch nichts haben, was er bloß natürlich empfangen, nicht sittlich sich angeeignet oder gebildet hätte. Die Geschlechtsgemeinschaft und auch die zwischen Eltern und Kindern ist zunächst noch außersittlich, unterscheidet den Menschen noch nicht vom Thiere; beide muß erst in das Sittliche erhoben werden, wenn sie nicht ins Unsittliche umschlagen soll; selbst Elternliebe kann sündlich sein.

a. Die Familie.

§. 152.

Die natürliche Geschlechtsliebe ist, als eine Offenbarung der in der Natur waltenden göttlichen Liebe, an sich schon ein Vorbild der sittlichen Gemeinschaft, schafft aber diese selbst nicht. Das bloß Natürliche, also Außersittliche derselben beschränkt sich durchaus auf die unbewußte natürliche Neigung; die Verwirklichung der letzteren, ihre Erhebung zur wirklichen Liebe aber ist nie eine vor- oder außersittliche, sondern ruht schlechterdings auf sittlicher Entschließung; und die wirkliche Vollziehnng der Geschlechtsgemeinschaft darf nie auf der bloß natürlichen Liebe ruhen, sondern kann als eine freie That nur die Bekundung der schon vollbrachten sittlichen Gemeinschaft der Personen kraft der sittlichen Liebe sein. Ohne diese Bedingung ist sie nicht außersittlich, sondern widersittlich, als eine positive Vernichtung der sittlichen Gemeinschaft.

Die Geschlechtsgemeinschaft ist die erste mögliche Gemeinschaft, und hat darum in der Natur ihre erste Anregung. Wie der Mensch nicht ein schlechthin anderes und neues Geschöpf war, sondern das von Gott begeistete Naturgebilde, so soll auch die erste sittliche Gemeinschaft nicht eine durch den Menschen schlechthin neu geschaffene sein, sondern eine sittlich verklärte natürliche Gemeinschaft. Die Geschlechtsliebe waltet in der ganzen lebendigen Natur, ist deren höchste Lebenserscheinung, und darum auch die höchste Bekundung der in der Natur waltenden göttlichen Liebe. Die Pflanze entwickelt in der Geschlechtsblüthe ihre höchste Kraft und Pracht, das Thier hat in der Geschlechtsliebe das Gefühl der höchsten Lust, als das Gefühl des vollkommenen, zur vollen Lebenseinheit sich gegenseitig ergänzenden Einklanges mit seines Gleichen; es ist das Gefühl, daß es nicht bloßes Einzelwesen ist, sondern lebendiges Glied eines höheren Ganzen. Der Mensch hat diese Lebenserscheinung nicht zu zer-

stören, sondern zu verklären, die in den Thieren unbewußt waltende Liebe zur bewußten, sittlichen zu erheben. — Der Idee nach eins, sind die Geschlechter in Wirklichkeit verschieden, einander zur vollen Idee des Menschen ergänzend. Plato's etwas plumper Mythos im Symposion von den ursprünglichen Zwittergestalten ist nur ein entarteter Nachhall des viel sinniger in der Mosaischen Erzählung von der Bildung Heva's aus Adam's Rippe ausgedrückten Gedankens.

Die Liebe ist ihrer Idee nach nicht bloß erhaltend, sondern auch ausbreitend, Leben weckend und fördernd; daher ist die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts durch die höchste irdische Liebe bedingt. Alle Liebe ist Aneignen und Bilden zugleich; in der Geschlechtsliebe eignen die Geschlechter als natürliche Wesen sich einander an und bilden einander, obgleich in verschiedenem Maße; das geistig-sittliche Aneignen und Bilden muß aber dem natürlichen als sittliche Weihe und Bedingung vorangehen; die Umkehrung dieses Verhältnisses, die sittliche, persönliche Liebe erst auf die natürliche Geschlechtsgemeinschaft folgen zu lassen, ist sittlich unmöglich, weil dadurch die letztere zum rein Thierischen und Unsittlichen herabgesetzt ist, und nicht mehr der Ausgang eines Sittlichen werden kann.

Aller Besitz ist sittlich nur als Eigenthum, d. h. durch sittliches Erringen und Aneignen; die Geschlechtsgemeinschaft aber ist das volle gegenseitige Hingeben und Aneignen zum Eigenthum der andern Person; sie ist darum, wenn sie nicht die Offenbarung und die Frucht der schon vollbrachten sittlich-persönlichen, geistigen Einheit, und Aneignung zum sittlichen Eigenthum der Personen, darum zum bleibenden, unauflöslichen ist, nicht ein bloß natürlicher Act, sondern ein widersittliches Wegwerfen der eigenen sittlichen Persönlichkeit und ein unsühnbares Vernichten der sittlichen Persönlichkeit des Andern. Die verlorne Unschuld ist unwiederbringlich; bloße Geschlechtsgemeinschaft ohne sittliche Liebe ist ein Schänden. Die sittliche Liebe aber ist ihrem Wesen nach bleibend; was liebend als Eigenthum der Person angeeignet ist, ist unveräußerlich, kann nur mit der Persönlichkeit selbst aufgehoben werden. Hurerei ist nicht bloße Bestialität, steht als sittliche Selbstwegwerfung unter ihr, denn das Thier wirft sich nicht weg. Auch bei dem ersten Menschen ging die sittliche Liebe der Geschlechtsgemeinschaft voran. „Da sprach der Mensch: das ist doch Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin heißen, darum, daß sie vom Manne genommen ist". Dies ist der kindlich-natürliche Ausdruck der sittlichen Liebe, das volle Bewußtsein von dem Einklang und der Einheit zwischen Mann und Weib; das Weib ist des Mannes anderes Ich, gehört zu ihm, ist ihm zum Eigenthum und er zu dem ihrigen bestimmt; sie ist von ihm und für ihn. Diesem Ausdruck

der sittlichen Liebe schließt sich daher als Folgerung der weitere Gedanke an: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und sie werden sein ein Fleisch"; das Einswerden im Fleisch folgt erst aus dem Einssein im Geist und auf dasselbe; sie werden auch geschlechtlich eins, weil sie sich gegenseitig als zur persönlich sittlichen Einheit zusammengefaßt erkannt haben. Das sittliche Bewußtsein der persönlichen Zusammengehörigkeit, die freie Anerkennung des gegenseitigen Angehörens zum Eigenthum ist die unabweisbare sittliche Voraussetzung der Geschlechtsgemeinschaft (vgl. S. 458). Ohne diese sittlichen Bedingungen wird das, was die Blüthe des Naturlebens, der innerste Mittelpunkt aller Naturgeheimnisse, die Zusammenfassung aller wunderbaren Naturkraft ist, der Zeugungsact, der als sittlicher ein geheiligter ist, zu einem schlechthin unsittlichen und würdigt dem Menschen mehr als jedes andere bloß natürliche Thun zum Thier herab.

§. 153.

Indem die sittliche Geschlechtsliebe eine Liebe der Personen zu einander ist, die sittliche Persönlichkeit aber an sich der andern an sittlichem Werth, also an sittlichem Recht gleichsteht, so ist die in der Geschlechtsgemeinschaft gesetzte Hingabe einer Person zu vollem sittlichen Eigenthum an die andere nur dann möglich, wenn diese Hingabe eine gegenseitige ist, also jede Person der andern ausschließliches Eigenthum ist. Die sittliche Geschlechtsliebe erscheint also nothwendig ganz allein in der Ehe zweier Personen zum Zweck der Geschlechtsgemeinschaft und darum der vollen, persönlichen Lebensgemeinschaft. Polygamie ist sittlich unmöglich, ist nur eine rechtlich geordnete Buhlerei, macht wirkliche persönliche Liebeshingebung, also die Ehe unmöglich. Aus demselben Grunde ist die Ehe sittlich unauflöslich. Die Ehe ist nicht ein bloßes Recht, ein Erlaubtes, sondern eine von Gott gewollte und ausdrücklich eingesetzte sittliche Gemeinschaft, ihre Schließung daher nicht eine bloß natürliche, auch nicht bloß subjectiv-sittliche, sondern wesentlich auch eine religiöse Handlung, die unter der ausdrücklichen Verheißung des göttlichen Segens stehend auch naturgemäß mit der Symbolik der religiösen Weihe umgeben ist.

Der außerchristliche Gedanke der Vielweiberei schließt den sittlichen Begriff der Ehe schlechthin aus; das Weib ist da wohl des Mannes, aber nicht der Mann des Weibes Eigenthum; dies ist ein Gegensatz in

dem sittlichen Werth und Recht beider Geschlechter, welcher auf sittlichem Standpunkt unmöglich ist (§. 69), denn er hebt die sittliche Persönlichkeit des Weibes auf. Thatsächlich ist das Weib in der Vielweiberei auch nur Sklavin. Über die alttestamentliche Vielweiberei können wir hier noch nicht reden. Die erste göttliche Einsetzung der Ehe kennt nur die Monogamie, und das N. T. setzt letztere überall voraus (Mt. 19, 3 ff; 1 Cor. 7, 2; 11, 11; Eph. 5, 28; 1 Tim. 3, 2).

Da die Ehe schlechthin auf der persönlichen Liebe zur Person ruht, so ist sie kein bloßes Rechtsverhältniß; und da in ihr die Personen einander vollkommen angehören, ihr gegenseitiges Eigenthum sind, dessen Wesen und Kraft die Liebe ist, so bleibt die Auffassung der Ehe als eines bloß rechtlichen Contractes nicht bloß hinter der sittlichen Idee der Ehe zurück, sondern ist an sich widersittlich, denn das Contractsverhältniß setzt das Nichtvorhandensein der hingebenden Liebe voraus, schließt die vollkommene sittliche Lebens- und Liebesgemeinschaft, das Angehören als sittlichen Eigenthums aus, richtet vielmehr zwischen beiden nur auf ihren eignen Vortheil bedachten Personen die Scheidewand des Mißtrauens auf und überläßt den einen Gatten dem andern nur zur paragraphenmäßigen Nutznießung. So wenig zwischen Eltern und Kindern in deren gegenseitigen Familienpflichten ein Contractsverhältniß denkbar ist, so wenig ist es zwischen Gatten sittlich möglich. Eine auf bloßem Rechtscontract ruhende Geschlechtsgemeinschaft ist nur eine anständige Buhlerei, steht dem Wesen nach mit der Polygamie auf gleicher Stufe. — Kindererzeugung ist nicht sowohl der Zweck, als vielmehr der Segen der Ehe; ihr Zweck ist schlechterdings die Erfüllung der sittlichen Liebe; die Ehe ist und bleibt in voller Geltung auch da, wo jener Segen ausbleibt; der landrechtliche Satz: „Hauptzweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung der Kinder" entspricht eher einem geregelten Concubinat und der Polygamie als der Idee einer sittlichen Ehe, und müßte folgerichtig die Unfruchtbarkeit zu einem vollgiltigen Scheidungsgrunde machen.

Und eben, weil die Gatten einander als sittliches Eigenthum angehören, läßt die Ehe auch sittlich keine Auflösung zu. Das sittliche Eigenthum ist mit der sittlichen Eigenthümlichkeit, also dem persönlichen Wesen des Menschen untrennbar vereiniget, ist wie dieses unveräußerlich. Die Möglichkeit der Scheidung liegt der Ehe ebenso fern, wie der Mensch sich nicht von seinem persönlichen Leben, seinem eigenthümlichen Charakter, also von sich selbst scheiden kann; und wie eine Zerreißung des Geistes in sich selbst nur im sündhaft entarteten Zustande denkbar ist, nämlich als Verrücktheit, so ist die Ehescheidung auch nur denkbar im Zustande sündlich-krankhafter Entartung, ist eine moralische Verrücktheit, eine mora-

lische Vernichtung der beiden sich scheidenden Gatten. Christus spricht (Mt. 19, 3—9) diese sittliche Unmöglichkeit der Ehescheidung aus, und begründet sie durch das inhaltschwere Wort: „So sind sie nun nicht zwei, sondern ein Fleisch; was nun Gott zusammengefüget hat, das soll der Mensch nicht scheiden.“ Das sind nicht zwei Gründe, sondern einer; Gott hat die Ehe zusammengefügt durch seine ursprüngliche Einsetzung, durch seinen Schöpfungswillen, welcher das Wesen der Ehe dahin bestimmte, daß beide Gatten ein Fleisch seien, ein einiges, schlechthin untrennbares Leben nach Seele und Leib, wie jeder leibliche Organismus ein einiges, untrennbares Ganze ist, und jede Trennung der Tod desselben. Die Untrennbarkeit der Ehe wird von Christus noch stärker hervorgehoben durch die Anführung des Wortes des Schöpfers bei der Einsetzung der Ehe: „darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und werden die zwei ein Fleisch sein.“ Der Mensch soll Vater und Mutter nicht verlassen mit seiner Liebe, obgleich er äußerlich von ihnen sich mehr entfernen kann, um eine eigene Familie zu begründen; aber enger noch als das Band zwischen Eltern und Kindern ist das Band zwischen den Gatten, die einander gegenseitig vollständig zu eigen sind. Wenn nun das Band der Liebe und Einheit zwischen Eltern und Kindern nie gelöst werden kann ohne hohen Frevel, so kann noch weniger das Band zwischen den Gatten sittlich gelöst werden. Die Einheit des „Fleisches“ ist nicht bloß, ja nicht vorzugsweise auf die leibliche Vereinigung zu beziehen, sondern weist auf die höchste und vollkommene sittliche Vereinigung des ganzen Lebens nach Leib und Seele hin. Ehebruch allein wirkt Ehetrennung, und jede Ehetrennung ist ihrem sittlichen Wesen nach Ehebruch (vgl. 1 Cor. 7, 10). In dem rein sittlichen Gebiet also können wir sie nicht als möglich setzen.

Von hoher Bedeutung ist es, daß die h. Schrift die göttliche Einsetzung der Ehe ausdrücklich verbürgt und der sittlichen Ehe eine besondere Segensverheißung giebt (1 Mos. 1, 28; Mt. 19, 4; vgl. Ps. 128, 2; 127, 3—5). Die Ehe kann also in keinerlei Weise mit dem Makel der Unheiligkeit oder Niedrigkeit behaftet sein, so daß sie mit einem wahrhaft geistlichen und heiligen Leben unvereinbar wäre; sonst hätte Gott dem zur Heiligkeit berufenen ersten Menschen, als er ihm das Weib zuführte, zugemuthet, von seiner höheren Bestimmung zurückzutreten, und Adam hätte nicht bloß das Recht, sondern eigentlich die Pflicht gehabt, das von Gottes Liebe ihm Dargebotene zurückzuweisen; und die Schöpfung des Weibes wäre eigentlich die erste Versuchung gewesen. Im rechtmäßigen, unverdorbenen Zustande der Menschheit ist es nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht des sittlich und körperlich gereiften Menschen, in

diesem von Gott selbst eingesetzten Stande der Ehe zu leben; und nicht die Ehe selbst, sondern nur die bestimmte Wahl des Gatten ist abhängig von der individuellen, persönlichen Liebesneigung.

Wenn in jedem nicht ganz verwilderten Volk die Ehe nicht durch bloß individuellen Willensact der beiden Personen, sondern durch eine irgendwie feierliche, und vielfach selbst religiös geweihte Schließung begonnen wird, also daß die wirkliche Vollziehung der Ehe erst auf diesen rein ideellen Act folgt, so bekundet sich darin das sittliche Wesen der Ehe; und der Werth, den ein Volk auf die religiös-sittliche Weihe der Ehe legt, ist ein ziemlich sicherer Maßstab seiner Sittlichkeit in Beziehung auf das Geschlechtsleben.

§. 154.

Beide Gatten stehen als sittliche Personen einander gleich; beide finden ihre Einigung in der vollen hingebenden Liebe, und darum in der liebenden, freien Unterwerfung unter das sittliche Gesetz. Beide Gatten ergänzen einander auch in geistig-sittlicher Beziehung; und nur in Beziehung auf diese den wahren Einklang bedingende Ergänzung ist das Weib in vielen Dingen mehr geleitet als sich selbst bestimmend. Dies ist aber nicht eine wirkliche Herrschaft des Mannes über das Weib als eines unterworfenen, sondern nur eine theilweise Höherstellung des Mannes als des thätig leitenden Einheitspunktes des gemeinsamen Lebens.

Die sittliche Gleichheit ist nicht Einerleiheit. Da der sittliche höchste Zweck für alle sittlichen Wesen derselbe, so ist eine Verschiedenheit des sittlichen Werthes der Geschlechter undenkbar (Gal. 3, 28; 1 Petr. 3, 7). Die Niedrigerstellung des weiblichen Geschlechts bei allen nichtchristlichen Völkern ist ein Zeichen sittlicher Rohheit, welches selbst die Griechen nicht ganz ausgelöscht haben. Der Gegensatz des Geschlechtes, der nicht ein bloß leiblicher ist, bedingt allerdings auch sehr verschiedene sittliche Aufgaben, die aber an sittlichem Werth einander schlechthin gleich stehen. Das Walten der Frau im Kreise der Familie ist um nichts geringer als das des Mannes in einem bürgerlichen Berufe; und wenn kraft jener Verschiedenheit das Weib in vielen Beziehungen, besonders den des äußerlichen gesellschaftlichen Berufes, der Thätigkeit nach außen, dem Manne als dem in diesem Gebiete Leitenden von Rechtswegen untergeben ist (Eph. 5, 22. 23), so ist dafür der Mann in dem Gebiete der weiblichen Thätigkeit wieder rechtmäßig vom Weibe abhängig; und es ist kein Manneslob, in Küche und Kinderstube zu walten. Jedes herrscht ordnungsmäßig

in seinem Gebiete; und es ist vollkommen in der Ordnung, wenn das Weib in dem ihrigen einen bestimmenden Einfluß auf den Mann hat (vgl. S. 358 f.). Das wirkliche Herrschaftsverhältniß des Mannes über das Weib ist **nicht** das ursprüngliche und wahre, widerspricht der wahren, hingebenden Liebe und der Würde der Weiblichkeit, und wird in der h. Schrift ausdrücklich als eine Strafe für die Sünde erklärt (1 Mos. 3, 16).

§. 155.

Als ein sittliches Verhältniß ruht die Ehe auf der Freiheit, also auf der freien gegenseitigen Wahl, setzt folglich die sittliche Mündigkeit beider Liebenden voraus. Die Freiheit der Wahl ist aber nicht vernunftlose Willkür, sondern richtet sich sittlich auf die wahre zum vollen Lebenseinklang sich ergänzende persönliche Eigenthümlichkeit beider Personen, und erlangt ihre sittliche Bestätigung durch die freie Anerkennung von Seiten der sittlichen Gemeinde, zunächst der Familie.

Die Eheschließung ist weder ein Geschäft, noch eine Frucht bloßen Verliebens; wo nicht die sittliche Liebe die Ehe schließt, wird diese entweiht. Die Ehe kann also nicht durch die Eltern für sich abgemacht werden, so wenig wie die Eltern für die Kinder Tugend üben können; das Sittliche muß jeder selbst vollbringen. Verlobungen im unreifen Alter durch die Eltern sind ein elterlicher Sklavenhandel, geben auch keine wirkliche Ehe. Das Entgegengesetzte, das Freien auf bloßes Verlieben hin, ist ebenso widersittlich, weil unvernünftig. Der Mensch ist nicht, wie das Thier, auf zufällige, unwillkürliche Gefühle hingewiesen, sondern auf seine Vernunft. Die zur rechten Ehe schlechthin nothwendige freie, persönliche Wahl darf nicht willkürlich und zufällig sein; sie hat zum Wesen die Verwirklichung der vollen Lebenseinheit beider Personen zum Zwecke der sittlichen Gemeinschaft. Diese Einheit, also dieser vollkommene Einklang setzt einen Unterschied und eine Gleichheit der geistig und leiblich sich gegenseitig ergänzenden Personen voraus. Der Unterschied ruht in dem rechtmäßigen geistig-leiblichen Gegensatz der Geschlechter im Allgemeinen und in der besonderen persönlichen Eigenthümlichkeit, die in der entgegengesetzten vielfach ihre Ergänzung und darum ihre sittliche Befriedigung findet; das feurige, heiße Gemüth wird durch ein mildes, sanftes wohlthuend ergänzt. Die Gleichheit ruht in der wesentlichen Übereinstimmung beider Personen in ihrer nicht bloß sittlichen und geistigen, sondern auch leiblichen Eigenthümlichkeit, die auch in dem relativen Unterschied walten kann. Ohne die Gleichheit keine Eintracht; ohne den Unterschied keine gegenseitige Ergänzung, also kein gegenseitiges Interesse. Die Wahl zur

Ehe ist ein Finden der das sittliche Subject ergänzenden Persönlichkeit, ist frei und unfrei zugleich. Es liegt in diesem Finden allerdings etwas Mystisches, was nicht in das verständige Bewußtsein aufgeht; und das ahnende Gefühl geht auch im rechtmäßigen Zustande des Menschen hierbei dem bestimmten Erkennen voraus; aber es darf eben nicht bei dem bloßen Gefühle bleiben, und der Mensch muß alsbald dasselbe zum vernünftigen Bewußtsein erheben, das vorsittliche Liebesgefühl zur vernünftigen Liebe verklären, oder, wo durch die Sünde das Gefühl beirrt ist, es an der vernünftigen Erkenntniß zweifelnd prüfen.

Der sittlich-vernünftige Charakter der Eheschließung wird, wie dies bei allen nicht ganz rohen Völkern durch die Sitte anerkannt ist, dadurch verbürgt, daß sie der bloß individuellen Willkür entnommen und der Anerkennung der sittlichen Gemeinde unterworfen wird, zunächst also der Eltern (vgl. 1 Cor. 7, 37). Sind die Eltern auch nicht befugt, an Stelle der Kinder deren Gatten zu wählen, so sind sie vollkommen berechtiget, die Wahl der Kinder durch ihre Bestätigung zu weihen, darum aber auch, einer thörichten Wahl dieselbe zu versagen. Die Möglichkeit einer ungerechten Beschränkung der Kinder kann hier noch nicht in Rede kommen, da bei einem noch sündlosen Zustand eine wirklich thörichte Wahl der Kinder und ein nachheriger feindseliger Gegensatz der Eltern in der That nicht denkbar ist. Nächst den Eltern ist auch die sittliche Gemeinde überhaupt an der Eheschließung durch ihre ausdrückliche Anerkennung betheiliget, da die Familie die nothwendige Grundlage der Gesellschaft ist. Dies ist der sittliche Grund der öffentlichen Eheschließung, die in der christlichen Gemeinde zur kirchlichen Einsegnung erhoben ist. Keine sittliche Gesellschaft kann „wilde“ Ehen dulden; sie muß unter allen Umständen das Recht der Anerkennung oder der Versagung sich bewahren; sie kann dasselbe aber nur dadurch ausüben, daß sie die sittliche Wahl nicht beeinträchtiget, sondern nur die unsittliche oder vernunftlose verhindert. — Über die Ehehindernisse der Verwandtschaft können wir erst nachher sprechen.

§. 156.

Die Ehe als erzeugend ist die Grundlage der weiteren **Familie**, die wie jene nicht ein bloß natürliches, sondern wesentlich ein sittliches Verhältniß und Product ist. Die Familienglieder stehen zu einander entweder in dem Verhältniß der Gleichheit, als Gatten oder als Geschwister, oder der Über- und Unterordnung, als Eltern und Kinder. Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist die erste **Ungleichheit** unter den Menschen, und die Voraussetzung und das Vorbild

aller andern Verhältnisse der Über- und Unterordnung. Eltern und Kinder stehen zu einander schlechterdings in dem Verhältniß sittlicher Persönlichkeiten, also immer auch gegenseitiger sittlicher Pflichten; die Eltern haben in Beziehung auf die Kinder überwiegend die Pflicht des Bildens, also der Erziehung, in welcher das von Anfang an schon nothwendig damit verbundene Element der schonenden Thätigkeit bei weiterer Entwickelung immer mehr hervortritt, bis es zuletzt überwiegt, und das Kind sittlich mündig geworden ist. Da aber bei der rechtmäßigen Entwickelung auch die Eltern geistig und sittlich immer fortschreiten, so bleiben sie auch den mündig gewordenen Kindern immer noch übergeordnet; ihre bildende Einwirkung auf die Kinder kann nie aufhören und nie in das Verhältniß sittlicher Gleichheit mit denselben übergehen. Die Kinder andrerseits bleiben stets, obgleich nicht in stets gleicher Weise, den Eltern in ehrfurchtsvollem Gehorsam unterworfen, der aber, selbst auf der Gottesliebe ruhend, auch stets durch diese bedingt bleibt.

Der Unterschied zwischen Gatten und Blutsverwandten ruht auf dem Unterschiede der sittlichen und der natürlichen Gemeinschaft. Beide sind eine nicht bloß geistig-sittliche, sondern auch leiblich-natürliche Gemeinschaft. Bei den Gatten ruht aber die leiblich-natürliche Gemeinschaft auf der vorausgegangenen sittlichen, bei den Blutsverwandten ruht die sittliche Gemeinschaft auf der vorausgegangenen leiblich-natürlichen; jene werden auch leiblich eins, weil sie einander lieben, diese lieben einander, weil sie dem Blute nach eins sind; jene gehen von dem ursprünglichen Geschiedensein zur Vereinigung, diese von der ursprünglichen Vereinigung zum Geschiedensein; die eigentliche Blutsverwandtschaft schließt die Geschlechtsgemeinschaft aus.

In der Familie beginnt nun die sittliche Gesellschaft mit ihren rechtmäßigen Unterschieden. Die Gatten bilden noch keine Gesellschaft, denn sie sind ein Fleisch; Eltern und Kinder aber bilden bereits eine solche, denn sie sind ein Geist, aber in dem Verhältniß der Über- und Unterordnung. Lauter gleichartige, einander schlechthin gleichstehende Subjecte bilden wohl einen Haufen, aber keine Gesellschaft; wo kein lebendiger, das Ganze leitender Mittelpunkt, kein pulsirendes Herz für den Leib, keine Seele für die Bewegungsglieder ist, da ist kein lebendiges Ganze, keine Gesellschaft. Ungleichheit ist das Wesen jeder sittlichen Gesellschaft, nicht die Ungleichheit des sittlichen Rechtes der Persönlichkeit, sondern die Ungleichheit der geistig-sittlichen Stellung in der Gesellschaft. Die Eltern

sind die ersten Fürsten, und die rechten Fürsten sind des Volkes Väter; Patres war der Ehrenname der römischen Senatoren; Älteste heißen in gleicher Bedeutung die Lenker der sittlichen Gesellschaft in fast allen freien Verfassungen des Alterthums und der Kirche. Die Eltern sind die Leiter der Kinder von Gottes Gnaden, denn die Kinder sind Gottes Gnadengabe (1 Mos. 33, 5; Ps. 127, 3; vgl. 1 Tim. 2, 15); darin liegt der Eltern Recht und Pflicht. Im Namen Gottes leitend, für die Kinder Gottes Stellvertreter (Eph. 6, 1), haben sie nicht bloß Recht an ehrfurchtsvollen Gehorsam, sondern auch die Pflicht ehrfurchterweckender Erziehung.

Die Eltern haben die Kinder zu sittlich gereiften Persönlichkeiten heranzubilden; das ist nicht bloß ein Recht der Eltern, sondern auch der Kinder, darum für jene eine Pflicht; sie haben die geistig-sittlichen Errungenschaften ihrer eigenen geistigen Entwickelung, und darum auch die der Menschheit überhaupt, auf die Kinder zu übertragen, also, daß diese nicht die gleiche, schlechthin von vorn anfangende Entwickelung wie die Eltern in ganz gleicher Weise wieder durchzumachen haben, denn dies ist nur die Weise und das Wesen der Naturdinge, sondern daß sie in die Geschichte selbst eintreten, deren geistige Ergebnisse selbst lernend aufnehmen, um sie ihrerseits weiter fortzuführen. Alles geistige Bilden der geistig noch Unmündigen ist ein geschichtliches Arbeiten, ein Aufnehmen des noch ungereiften Geistes in das Weben und Walten der Geschichte. Da nun das Kind zwar zur sittlich mündigen Persönlichkeit heranreifen soll, aber schon von Anfang an dem Wesen und der Anlage nach sittliche Persönlichkeit *ist*, so ist das Bilden desselben durch die Eltern nie ein ausschließliches Einwirken, also auf Seiten des Kindes nie ein bloß passives Aufnehmen, sondern immer auch ein geistig-sittliches Mitwirken des Kindes, ein immer stärker hervortretendes Selbstbilden desselben, also daß von Anfang an immer auch ein *schonendes* Verhalten gegen das Kind mit dem bildenden Thun vereinigt sein muß; und solches Bilden ist eben das *Erziehen* (S. 454. 466).

Die Erziehung, die auf das sittliche Ziel, den Einklang mit Gott und dem sittlichen Ganzen gerichtet, immer ein materielles und geistiges, ein individuelles und ein universelles Bilden zugleich sein muß, das Kind zu Gott, zur Gotteskindschaft führen soll (1 Mos. 18, 19; 5 Mos. 6, 7; 11, 19; 31, 12. 13; 32, 46; Ps. 78, 3 ff.; 34, 12; Jes. 38, 19; Eph. 6, 4; vgl. Luc. 2, 27), ist die Bekundung der Vernünftigkeit; das Thier bedarf ihrer nicht, weil es nie frei und sittlich wird. Natürlich gut ist jedes Geschaffene seinem Wesen nach; sittlich gut und wirklich vernünftig und frei wird es nur durch Erziehung. Wo die sittlich Unerzogenen und Ungereiften die Freiheit zu schaffen versuchen, da wird es eben Anarchie

und damit rohe Gewaltherrschaft des Stärkeren. In dem Bedürfniß und der Forderung der Erziehung liegt die Anerkennung, daß alles wahre Wesen des Kindes ihm nicht schon unmittelbar von Natur gegeben ist, sondern durch freie, geistige That erst errungen werden müsse, aber auch nicht durch bloß individuelle That, sondern durch sittliches Aneignen des geistig in der Menschheit schon Errungenen, durch geistigen Gehorsam gegen die geistig und sittlich Mündigen. Das Kind kann nicht sich selbst erziehen, kann aber auch nicht erzogen werden ohne sein sittliches Zuthun; es muß sich eben willig erziehen lassen.

Ehrfurcht vor den Eltern, und dem entsprechend vor den Alten überhaupt, gilt bei allen Völkern, die ganz wilden ausgenommen, als heilige Pflicht; und es ist immer ein Zeichen tiefer, sittlicher Zerrüttung des Volksgeistes, wenn die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, überhaupt der Jugend vor dem Alter sinket, und vor allem, wenn dieses Sinken nicht unverschuldet ist. Bei einem sittlich rechtmäßigen Entwickelungsgange der Menschheit ist es schlechthin undenkbar, daß das Alter so tief herabkäme, daß es unter die Weisheit und sittliche Reife der Jugend sänke; die höhere Weisheit und Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge muß kraft der höheren innerlichen und äußerlichen Erfahrung dem höheren Alter unverlierbar bleiben; und es gehört zu den erschütterndsten Bekundungen der sündlichen Entartung des menschlichen Geschlechtes, daß allerdings oft das Alter zur kindischen Thorheit herabsinkt und unter die Vormundschaft der Kinder genommen werden muß. Wer dies für die natürliche Ordnung des Lebens hält, der mag es versuchen, den Schmerz thöricht zu nennen, den jedes nicht ganz verworfene kindliche Herz über solches Herabsinken des grauen Hauptes empfindet, vor dem es nur in Ehrfurcht sich beugen möchte.

Die Kinder haben also den Eltern gegenüber überwiegend die Pflicht aneignender Thätigkeit, die aber allmählich immer mehr in ein Selbstbilden übergeht, ohne aber je von der bildenden Einwirkung der Eltern sich ganz zu lösen; und das schonende Verhalten der Kinder in Beziehung auf die Eltern kann bei nicht ganz zerrütteten Zuständen nie von dem bildenden überragt werden. Das allerdings von Anfang an auch vorhandene bildende Einwirken der Kinder auf die Eltern kann auch bei schon eingetretener sittlicher Mündigkeit immer nur in zweiter Linie stehen. Dieses überwiegend im Empfangen sich zeigende Verhältniß der Kinder zu den Eltern ist das der kindlichen Ehrfurcht, die sich praktisch in dem Gehorsam ausdrückt (2 Mos. 20, 12; 3 Mos. 19, 3; Spr. 23, 25; 30, 17; 20, 20; Mt. 15, 4; Eph. 6, 1. 2; Col. 3, 20). Christus selbst ist auch hierin das Vorbild (Luc. 2, 51; Joh. 19, 26).

Das Recht der Eltern an den Gehorsam, und die Pflicht der Kinder zu demselben sind aber wesentlich bedingt durch die Übereinstimmung des elterlichen Gebotes mit dem göttlichen Willen, und können nie zu an sich unbedingt geltenden werden. Denn jenes Recht ist nicht ein bloß natürliches, sondern ein sittliches; die bloß natürliche Abhängigkeit der Kinder von den Eltern reicht wie bei den Thieren nur so weit, als die thatsächliche Unselbständigkeit und Hilfsbedürftigkeit reicht; die sittliche aber ist eine bleibende, nie aufzulösende. Aber das sittliche Recht der Eltern an Gehorsam ruht darauf, daß sie nicht ihren eigenen Sonderwillen, sondern den göttlichen Willen vertreten. Darum ist aber auch die Sünde der Eltern so schwer, wenn sie ihren sittlichen Beruf, in Gottes Namen zu erziehen, mißbrauchen, und das Kind von Gott abführen, und ihren sündlichen Willen an die Stelle des göttlichen Willens setzen. In dem Maße also, als das Kind zu religiös-sittlicher Mündigkeit heranreift, erwächst ihm auch die sittliche Pflicht, die Gebote der Eltern an Gottes Gebot zu prüfen, und die schwere, aber hohe Pflicht, dem gottwidrigen Gebot den Gehorsam zu versagen, ein Fall, der freilich noch nicht in unsere jetzige Betrachtung gehört; Mt. 10, 37: „wer Vater oder Mutter mehr liebet als mich, der ist mein nicht werth"; damit ist nicht die Liebe und die Pflicht gegen die Eltern herabgesetzt, sondern nur in die rechtmäßige Stellung unter die Gottesliebe gesetzt und durch sie bedingt.

§. 157.

Geschwister verhalten sich, ähnlich den Gatten, aber nur in geistig-sittlicher Weise, ergänzend zu einander, und ihre gegenseitige Liebe gehört wesentlich mit zu der Sittlichkeit des Familienlebens (Ps. 133, 1); aber diese Ergänzung ist wegen der überwiegenden Gleichheit nie eine vollkommene und zureichende, und darum suchen die Geschwister naturgemäß ihre individuelle Ergänzung auch außerhalb des engeren Familienkreises. Die aus der bloß natürlichen Gemeinschaft heraustretende, die ergänzende Persönlichkeit sich frei wählende Geschwisterliebe ist die Freundschaft, das ohne Rücksicht auf Geschlechtsverschiedenheit sich gestaltende Vorbild der ehelichen Gemeinschaft; die Gattenliebe ist die vollkommen entwickelte Freundschaft.

Geschwister können einander nie in dem Grade persönlich ergänzen, daß ein Bedürfniß der Freundschaft außer dem Familienkreise nicht entstände; sie sind zu sehr ursprünglich eins, einander zu gleichartig, als daß die volle, auch einen Gegensatz fordernde Harmonie erreicht werden könnte. Am meisten ergänzen einander noch Bruder und Schwester; und gewöhn-

lich schließen sich diese enger an einander als die Brüder oder die Schwestern unter sich; trotzdem aber bleibt auch da, besonders bei fortschreitender geistiger Reife eine nicht auszufüllende Lücke und das Bedürfniß eines lebhafteren, durch schärfer ausgeprägten Unterschied bedingten Einklanges. Es ist nicht lieblose Abwendung von der Familie, sondern durchaus rechtmäßiges Streben, wenn der Knabe und das Mädchen nach Freundschaft sucht. Sie stört die Familienliebe nicht, sondern erhöht sie. Die Freundschaft ist die erweiterte Geschwisterliebe oder die Ergänzung derselben außerhalb der eigentlichen Familie, die auf rein geistiger Wahl ruhende Geschwisterliebe. Daher blüht die Freundschaft meist in demjenigen Alter, wo der Übergang aus dem ursprünglichen engeren Familienkreise in neue, selbständigere Lebensgestaltung statt findet, und mit der Begründung eines neuen, selbständigen Familienkreises pflegt die Freundschaft mit Andern zu ermatten, neue schwerer sich zu knüpfen; die eheliche Freundschaft läßt die übrige verblassen. Wer in der Jugend wahre Freundschaft gehabt, wird später meist ein liebender Gatte; und aus der Freundschaft mit Personen des andern Geschlechtes entwickelt sich sehr leicht die wirkliche Geschlechtsliebe, ist also an sich keineswegs harmlos. Weßhalb die im A. Test. mehrfach hervorgehobene Freundschaft (1 Sam. 18 u. 19 [David und Jonathan] Spr. 17, 17; 18, 24; 27, 6. 10; Sir. 6, 14 f.; 7, 20 u. a.) im N. Test. weniger hervortritt, werden wir später sehen.

§. 158.

Die Nothwendigkeit der Ergänzung der Familienliebe durch die Freundschaft weist schon auf den Grund der sittlichen Unmöglichkeit der Ehe unter nahen Blutsverwandten hin. Was die Geschwister dazu treibt, sich Freundschaft außerhalb des engeren Familienkreises zu suchen, treibt sie auch dazu, sich den Gatten außerhalb desselben zu suchen. Der zur Voraussetzung der Ehe gehörige Unterschied der leiblichen und geistigen Eigenthümlichkeit der Personen ist bei den nahen Blutsverwandten am schwächsten; und die Ehe ist ihrem Wesen nach eine freie sittliche Gemeinschaft, die nicht von der natürlichen ausgeht, sondern sie erst erzeugen soll. Da die Ehe eine sittliche Gleichheit voraussetzt und ein Verhältniß gleichartiger gegenseitiger Liebe ist, so ist sie zwischen Eltern und Kindern, wo das Ehrfurchtsverhältniß unauflöslich ist, ein Frevel, zwischen Geschwistern aber theils aus den ersten Gründen, theils aus der auch auf sie übergehenden scheuen Ehrfurcht vor dem elterlichen Blut für alle auf die ersten Menschen folgenden Geschlechter sittlich unzulässig, und durch positives göttliches Gebot schlechthin unter-

sagt. Die sittliche Voraussetzung der Ehe ist nicht die Kindes- oder Geschwisterliebe, sondern die Freundschaft.

Das Ehehinderniß der Blutsverwandtschaft ist eine der schwierigsten ethischen Fragen, nicht sowohl wegen etwaiger Zweifel in der Anerkennung, als vielmehr in Beziehung auf die sittlichen Gründe der fast allgemeinen, auch durch fast alle heidnischen Völker hindurchgehenden Anerkennung. Mit bloß äußerlichen Zweckmäßigkeitsgründen, wie etwa der Vermeidung naheliegender Versuchung oder der allerdings wahrscheinlichen Entartung des Geschlechtes, ist wenig ausgerichtet; als Naturgesetz läßt sich das Verbot aus der übrigen Natur auch schwerlich begründen, denn die Thiere beachten es nicht. Die Gründe liegen tiefer, und sind wesensentlich auch geistig-sittlicher Art. Da ist aber zunächst ein Unterschied zu machen zwischen der aufsteigenden und der nebengeordneten Blutsverwandtschaft. Ehen zwischen Eltern und Kindern und in anderer auf- und absteigenden Verwandtschaft sind schon für das natürliche und ganz allgemeine Gefühl ein Gräuel, und die Gründe sind so offenbar, daß es ihrer Entwickelung nicht bedarf (3 Mos. 18; 20, 11 ff.; 1 Cor. 5, 1 ff.; vgl. 1 Mos. 19, 30 ff.). Etwas anders verhält es sich mit der Ehe unter Geschwistern; da kommen in dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein einige, obwohl seltene Ausnahmen vor. Von den Kindern des ersten Menschenpaares abgesehen, hatte doch auch Abraham seine Halbschwester zur Gattin (1 Mos. 20, 12), ohne daß dies getadelt würde, und erst das Mosaische Gesetz verbietet solche unbedingt (3 Mos. 18 u. 20). Die Peruaner, die solche Ehe mit dem Tode bestraften, schrieben sie doch aus politischen Gründen für den regierenden Inka vor. Es muß hier, besonders jenem Beispiel von dem zweiten Menschengeschlecht zufolge, allerdings die Möglichkeit einer Ausnahme von dem sonst so streng geltenden Gesetz zugestanden werden, während eine solche in Beziehung auf Ehen zwischen Eltern und Kindern schlechterdings nicht anzunehmen ist.

Der nächstliegende Grund der Unzulässigkeit der Geschwister-Ehe ist der, daß hier wohl die Gleichheit der beiderseitigen Eigenthümlichkeit vorhanden ist, nicht aber der zum lebendigen Einklang nothwendige spannende Unterschied; Geschwister sind allzu gleichartig in ihrem leiblichen und geistigen Wesen, um eine lebendige, fruchtbare Wechselwirkung zu erzeugen. Ein Narcissus verliebte sich in sein eignes Bild, und galt darum eben als ein Thor; Geschwister aber sind für einander ihr eignes Bild. Es wird kein verständiger Mensch sich einen Freund suchen, der nur sein völlig gleichartiger Doppelgänger wäre, sondern einen solchen, der ihn durch seine Verschiedenheit anregend ergänzt; Gleiches gilt von den Ehegatten,

und von diesen bei der beständigen Einheit des Lebens in der Ehe in noch höherem Grade. Daher auch die allbekannte Thatsache, daß wirkliches Verlieben unter Geschwistern zu den höchsten Seltenheiten gehört, selbst da, wo sittliche Entartung schon tief gegriffen hat; (ein solcher Fall bei Amnon, 2 Sam. 13, 1). Diese natürliche Erscheinung erst aus dem positiven Gesetz erklären zu wollen, geht schon darum nicht an, weil dieses positive Gesetz bei allen gebildeten heidnischen Völkern doch wohl nur aus dem natürlichen Gefühl erklärt werden kann, und weil sie auch da gilt, wo man sich an die religiösen und sittlichen Gesetze sonst durchaus nicht kehrt. Indeß reicht dieser Grund nicht aus, weil er wohl auf unglückliche, aber nicht auf frevelhafte Ehen hinweist, und in vielen Fällen, wo oft nur allzugroße Verschiedenheiten zwischen den Geschwistern vorhanden sind, gar nicht gelten würde. — Tiefer greift schon der andere Grund, daß die Ehe im Unterschiede von der bloß natürlichen Gemeinschaft ihrem Wesen nach auf rein sittlicher, freier Wahl und That beruhen muß; sie hat nur da ihre Wahrheit, wo sie nicht von der in voller Liebe sich aussprechenden Naturgemeinschaft ausgeht, sondern dieselbe erst schafft; sie soll die Liebe ausbreiten, nicht die schon von Natur mächtige bloß bejahen. Damit hängt zusammen, daß die Ehe die Grundlage alles sittlichen Gemeinwesens ist, und darum auch dessen Charakter, die rein geistige Liebe, an sich ausdrücken muß. Wäre die Geschwisterehe zulässig, so würde sich die Familie auf ihrem rein natürlichen Boden für sich abschließen, würde nur nach Thieresart zu einer natürlichen, nicht zu einer rein sittlichen Gemeinschaft erwachsen. Es bedarf der Ausbreitung der Liebe, wie Augustinus bemerkt, und diese würde durch die Möglichkeit der Geschwisterehen verhindert, die Familienselbstsucht in engherziger Abschließung fast zur natürlichen Nothwendigkeit werden. Die sittliche Entwickelung des Volksganzen fordert unbedingt dieses Zersprengen der Familieneinmauerung, die Unzulässigkeit der Geschwisterehen; und dieses Gebot hat so eine hohe weltgeschichtliche Bedeutung. — Der Hauptgrund aber, der auch in dem natürlichen Gefühle hauptsächlich sich ausspricht, ist die Ehrfurcht vor dem elterlichen Blut, welches auch auf die Kinder übergegangen ist, und welches eine scheue Zurückhaltung von fleischlich-sinnlichem Genuß fordert. In der geschwisterlichen Person sieht der Mensch nicht bloß das Ebenbild, sondern auch das Blut der Eltern; (in 3 Mos. 18, 9; vgl. 7. 8. 11 ff., ist dies angedeutet); und das Gefühl der ehrfurchtsvollen Scheu bei diesem Gedanken läßt kein Gefühl geschlechtlicher Liebe aufkommen. Das Gefühl der Ehrfurcht tritt auch sonst überhaupt der geschlechtlichen Liebe hinderlich entgegen; und wenn, wie es nicht selten vorkommt, das Mädchen grade in einem Ehrfurchtsverhältniß zu dem Manne, der ihr

als Gatte sich bietet, gestanden hat, so kostet ihr der Übergang aus dieser Ehrfurcht zur Gattenliebe einen schweren, tief einschneidenden Kampf. — Angesichts der Geschwister-Ehen der Kinder der ersten Menschen ist allerdings eine unbedingte Verwerflichkeit derselben nicht anzunehmen, weil Gott ja sonst mehrere Menschenpaare geschaffen hätte; und man hat die casuistische Frage aufgeworfen, ob Geschwister, die auf eine wüste Insel unrettbar geworfen würden, einander ehelichen dürften, und hat sie vielfach mit Ja beantwortet. Diese jedenfalls sehr unnütze Frage setzt eine unmögliche Voraussetzung, da die Unmöglichkeit einer Rettung nie nachweisbar ist; und jene mit Ja antwortenden Ethiker würden also die sicherlich noch schwierigere Frage zu beantworten haben, was bei eintretender Rettung die Geschwistergatten nun thun sollen?

§. 159.

b) Die sittliche Gesellschaft

ist die durch die natürliche Ausbreitung der Familie und durch die Freundschaft erweiterte Familie, die aber in dieser Erweiterung auch einen wesentlich anderen Charakter empfängt. Die gesellschaftliche Gemeinschaft unterscheidet sich von der Familiengesellschaft durch das größere Zurücktreten der natürlichen Einheit und zugleich der persönlichen freien Wahl; die Gesellschaft selbst nimmt einen objectiven, gewissermaßen Natur-Charakter an, und an die Stelle der natürlichen und der freien sittlichen Liebe tritt die gesellschaftliche Sitte, die mehr oder weniger eine objectiv giltige Macht über die Einzelnen wird. Sie unterscheidet sich ferner von der Familie dadurch, daß ihre Gemeinschaft eine weit lockerere, die Einzelperson viel weniger in sich einfügende ist, und eine mehr unterbrochene und nur zeitweise sich geltend machende sittliche Berührung ihrer Glieder fordert und bewirkt. Die Glieder der Gesellschaft stehen zu einander in dem Verhältniß der Freundlichkeit, die dem Umfang nach größer, der inneren Beschaffenheit und Macht nach geringer als die Freundschaft ist. Die in der Freundlichkeit sich bekundende, also das sittliche Wesen der Gesellschaft ausmachende Liebe ist die Nächstenliebe, die im Unterschiede von der engeren Liebe ihren Gegenstand sich nicht wählt, nicht auf die bestimmte Person, sondern auf den Menschen überhaupt gerichtet ist. Die gesellige Gemeinschaft verwirklichet sich durch gegenseitige geistige und materielle Mittheilung, von der die letztere der Ausdruck und die Trä-

gerin der ersten ist; dahin gehört die von der Familie an den Gliedern der Gesellschaft geübte **Gastlichkeit**. Die geistige Mittheilung aber darf nur innerhalb der durch die Familie bedingten Schranken, also nur mit sittlicher Zurückhaltung geschehen, kann nicht Familien-Vertraulichkeit werden.

Die Familie schließt sich zwar in sittlichem Fortgang zur Gesellschaft und für dieselbe auf, geht aber nicht in sie auf, bleibt vielmehr für dieselbe die unabweisbare sittliche Grundlage und Voraussetzung; es ist ein krankhafter Zustand der Gesellschaft, wenn sie nicht auf der Familie ruht, sondern diese zurückdrängt und mehr oder weniger an deren Stelle tritt, wie es in der Pariser Gesellschaft bereits der Fall ist, und in den anderen Hauptstädten im Werden ist. Der sittliche Bestand, und das tiefer dringende sittliche Wesen der Familie giebt der Gesellschaft allein den sittlichen Halt; ohne sie zerfährt dieselbe zu selbstsüchtiger, genußsüchtiger Charakterlosigkeit.

Die Gesellschaft kann ihrem ganzen Wesen nach nicht gleiche persönliche Hingebung der individuellen Eigenthümlichkeit fordern wie die Familie; sie ruht wesentlich auf der größeren Selbständigkeit der einzelnen Glieder in Beziehung auf einander, läßt mehr die gegenseitige gleiche Berechtigung auf selbständige Eigenthümlichkeit walten als die sich rücksichtslos hingebende Liebe oder die Ehrfurcht; sie gilt daher überhaupt auch in Wahrheit nur von den wirklich selbständigen, also geistig und sittlich mündigen Personen; Unmündige sollen ganz überwiegend nur der Familie angehören und noch nicht in die Gesellschaft treten; gesellschaftliche Frühreife zerstört mit dem Familiensinn auch den sittlichen Charakter der Person; und der gewöhnlichste Grund der Charakterlosigkeit der großen Welt ist das schon frühzeitige Zurückdrängen der Familie hinter die Gesellschaft. In der Gesellschaft stehen die Einzelnen weniger in einem eigentlich persönlichen Verhältniß zu einander, nicht in dem der bestimmten persönlichen Liebe, einander persönlich ergänzend, sondern vielmehr wie die einzelnen Glieder einer größeren Allgemeinheit. Jeder sieht und liebt da in dem Andern nicht sowohl die bestimmte Persönlichkeit, als vielmehr einen einzelnen Vertreter der Gesellschaft überhaupt. Es kommt, um die gesellige Tugend zu üben, nicht auf die persönliche Einzelwahl an, nicht darauf, daß ich grade mit dieser bestimmten mir zusagenden Persönlichkeit zu thun habe, sondern darauf, daß es überhaupt ein Mitglied der menschlichen, der sittlichen Gesellschaft ist. Daher machen auch die Mitglieder der Gesellschaft geringere Ansprüche an einander, auf gegenseitige Hingebung und Vertraulichkeit, als die Glieder der Familie; an die Stelle solcher vollkommenen gegen-

seitigen Hingabe zum Eigenthum tritt die zarte Rücksicht, die Höflichkeit, die Freundlichkeit und Zuvorkommenheit. Die Höflichkeit, die keineswegs irgendwie mit falschem Schein zu thun hat, gilt nicht der Person als solcher, sondern als Mitgliede der Gesellschaft, und darf nicht mit der Freundschaftsbezeigung, die nur der Person gilt, verwechselt werden.

Es sind sehr zarte, aber rechtmäßige Gränzen zwischen der Familie und der Gesellschaft, und wer im Mißverständnisse dieses Unterschiedes diese Gränzen überschreitet, und in der Gesellschaft sich so benimmt wie in der Familie, also nicht die gebührende Zurückhaltung zeigt, die dem Andern sich nicht aufdrängen will, wer allzuvertraulich und familiär sich zeigt, der gilt mit Recht als unzart, charakterlos oder unverschämt, und wenn es eine weibliche Person so macht, als unweiblich oder als frech. Die französische Galanterie, wofür wir glücklicherweise kein deutsches Wort haben, ist ein solches Behandeln der Mitglieder der Gesellschaft von dem andern Geschlecht, als seien sie Familienglieder; jedes Mädchen wird da wie eine Geliebte behandelt; die Galanterie giebt den Schein der Liebe, wo weder ihre Wirklichkeit, noch die Absicht ihrer Verwirklichung ist. Dies ist eine unsittliche Zersetzung der Familie durch die Gesellschaft, eine Gränzverrückung zwischen beiden. Mit dem Steigen der Galanterie pflegt auch die Zerrüttung der Familie zu steigen; und der galante Gesellschafter pflegt ein sehr unzarter Gatte zu sein. Die Hingebung, die volle gegenseitige geistige Selbstmittheilung und die Vertraulichkeit, die innerhalb der Familie, mit Einschluß der Freundschaft, nicht bloß Recht, sondern auch Pflicht ist, wird in Beziehung auf die Gesellschaft sündlich. Die in der Familie und der Freundschaft sich bekundende persönliche Liebe ist also dem Umfange nach geringer, dem Grade nach größer als die auf alle Mitglieder der Gesellschaft ohne Ausnahme, also auch ohne Wahl sich erstreckende Nächstenliebe (§. 134), die in der ebenso allgemein zu erweisenden Freundlichkeit sich bekundet (Gal. 5, 22; 1 Cor. 13, 4; Eph. 4, 32; Col. 3, 12). Wer die Familienglieder nur mit der Freundlichkeit der Nächstenliebe liebt und behandelt, sündiget ebenso, als wer wahllos den ersten Besten aus der Gesellschaft wie einen persönlichen Freund oder einen Gatten behandelt; dies gilt nicht bloß von der sündlich entarteten Gesellschaft, obwohl in dieser der Unterschied viel größer ist. Die christliche Nächstenliebe wird wohl als Bruderliebe bezeichnet, und die Glieder der sittlichen Gemeinde sollen einander als Brüder betrachten, wie auch Christus die Seinen Brüder (Joh. 20, 17; Hebr. 2, 11) oder Freunde (Joh. 15, 13. 14) nennt; aber dadurch soll nicht der Unterschied zwischen der Familien- und der Nächstenliebe aufgehoben werden, sondern die letztere wird nur als eine nach dem Vorbilde der eigentlichen Bruderliebe zu gestaltenden

erklärt. Die Gesellschaft soll immer enger mit der Familie zusammengeschlossen, auf deren Grunde und nach deren Vorbild immer liebender und inniger vereiniget werden. Die engeren Banden werden dadurch nicht gelockert, sondern befestiget. Der die Menschheit liebend umfassende Menschensohn liebte seine Jünger doch mit noch engerer Liebe als die Andern, und unter jenen war doch auch wieder einer, den „der Herr lieb hatte," der an Jesu Brust lag; und auch Lazarus war ein näherer Freund des Herrn (Joh. 11, 3. 33 ff.), obgleich Christi Liebe zu diesen Personen noch immer etwas wesentlich anderes war als die menschliche Freundschaft, und der Freund nie den göttlichen Meister verdrängte.

Wie auf Seiten des sittlichen Subjectes die Liebe in der Gesellschaft mehr eine allgemeine, gewissermaßen unpersönliche ist, so tritt ihm auch die gegenständliche Wirklichkeit des Sittlichen nicht sowohl als persönliche Liebe in persönlicher Gestalt entgegen, sondern mehr als etwas Allgemeines, Unpersönliches, als eine bloß geistige Macht, als **Sitte**. Die Sitte wird wohl von den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft getragen, geht aber nicht von ihnen als bestimmten, einzelnen Personen aus, sondern von dem Gesammtgeist. Die Sitte ist eine Frucht des sittlichen Lebens, nicht des Einzelnen, sondern der Gesammtheit, ist die Tugend der Gesellschaft in deren besonderen Eigenthümlichkeit, und hat als solche ein Recht an Beachtung für den Einzelnen, dessen Pflicht der Unterwerfung unter sie nicht durch das zufällige Belieben, sondern nur durch das höhere sittliche Gesetz selbst und durch die rechtmäßige eigenthümliche Aufgabe des Einzelnen beschränkt werden kann (vgl. §. 133). Es ist zu dem Recht der gesellschaftlichen Sitte an Beachtung nicht erforderlich, daß sich in jedem einzelnen Falle ein bestimmter sittlicher oder sonst vernünftiger Grund für ihr Bestehen nachweisen lasse; dies ist in vielen Fällen sogar unmöglich; und obgleich sie als rechtmäßige jedenfalls immer ihren zureichenden Grund hat, so ist derselbe doch nicht immer ein allgemein sittlicher.

Wie alle Liebesgemeinschaft ein gegenseitiges Mittheilen ist, so auch die gesellschaftliche; Grund und zugleich sittliche Schranke dieses Mittheilens ist die Familie. Die Familie öffnet sich zeitweise für die Gesellschaft, theilt sich ihr mit, nimmt ihre Mitglieder gastlich in sich auf. Die **Gastlichkeit** oder Gastfreiheit (1 Mos. 18, 19; 24, 31 ff.; 3 Mos. 19, 33. 34; Hiob 31, 32; Mt. 25, 35; 10, 41. 42; Apost. 28, 7 ff.; 1 Petr. 4, 9; Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2; 5, 10; Tit. 1, 8; Hebr. 13, 2; vgl. S. 465) ist nicht eigentlich eine von der einzelnen Person, sondern überwiegend von der Familie geübte Tugend. Sie ist das zeitweise Hereinziehen der Gesellschaft in die Familie, das Bekunden der in der Familie waltenden Liebe nach außen hin an denen, die uns nur als Mitglieder der

Gesellschaft entgegentreten. Nur Familien vermögen wahre Gastlichkeit auszuüben, ein gastliches Haus zu machen; dies bekundet sich auch in unserer schon so zersetzten Gesellschaft daran, daß die Hausfrau immer an der Spitze der Gastgesellschaft steht und ihr die Familienweihe giebt. Gastfreiheit ist eine der ersten und natürlichsten Bekundungen der Nächstenliebe, daher auch bei vielen wilden Völkern hochgehalten; am höchsten gilt sie immer da, wo auch die Familie sittlich hochgehalten wird, wie bei den altgermanischen Völkern. Es ist grade ein sehr wichtiges Charakterzeichen der Gastfreiheit, daß sie sich nicht bloß auf die eigentlichen Freunde bezieht, die ja ohnehin schon dem weiteren Familienkreise angehören, sondern auch, und geschichtlich sogar zuerst, auf die Fremden, die man persönlich noch gar nicht kennt, also auf den Menschen rein als Nächsten.

3. Der sittliche Organismus der Gesellschaft.

§. 160.

Wie die einzelnen Personen sich zur Familie zusammenschließen und in ihr ein lebendig-organisches Gemeinwesen entfalten, so schließt sich die Gesellschaft wieder zu dem höher organisirten Abbild der Familie, zur Gesellschafts-Familie, zum einheitlichen sittlichen Gemeinwesen zusammen, organisirt sich zu einem wirklichen einheitlichen Leben. Die zunächst nur als rein geistige, unpersönliche Macht waltende gesellschaftliche Sitte wird zu einer wirklichen, persönlich vertretenen und sich in eigener Kraftthätigkeit durchführenden Macht, zum gesellschaftlichen Recht, ausgedrückt im Gesetz, in welchem die Sittlichkeit objective Wirklichkeit und Macht für den Einzelnen und über denselben wird, und welches nicht ein bloß abstracter Gedanke ist, sondern von sittlicher Persönlichkeit selbst getragen, bewährt, vollzogen wird. Kein Gesetz ohne persönlichen Vertreter und Vollstrecker desselben.

Erscheint die Gesellschaft zunächst als ein bloßes Auseinandergehen der Familie, als eine Lockerung des in der Familie selbst gegebenen engeren Liebes- und Pflichtenbandes, als eine Zersetzung des in der Familie gebundenen Gesammtgeistes in selbständigere Einzelgeister, als ein Freierstellen der einzelnen Subjecte, und ist sie doch zugleich ein nothwendiger Fortschritt über das bloße Familienleben hinaus, so kann es bei der bloßen Gesellschaft und ihrer Sitte nicht sein Bewenden haben, sondern sie muß in ihrer weiteren Entwickelung zu dem Grundcharakter der Familie wie-

der zurückkehren, zur Idee der Familie und ihres sittlichen Organismus sich erheben, wie die aus dem Samen in Zweige und Blätter entfaltete Pflanze in der Frucht den ursprünglichen Samen wiedererzeugt. Diese Rückkehr der Gesellschaft zur Familie geschieht nicht bloß dadurch, daß die Gesellschaft selbst die Veranlassung immer neuer Familienverbindungen wird, sondern wesentlich dadurch, daß sie selbst den Charakter der Familie höheren Grades annimmt, daß die in der Gesellschaft nur als körperloser Geist waltende Macht, die Sitte, selbst volle objective Wirklichkeit annimmt, Fleisch und Blut und Lebenskraft gewinnt, um sich gegenüber dem etwa widerstrebenden Einzelwillen geltend zu machen und durchzusetzen. Die gesellschaftliche Sitte ruht in ihrer Verwirklichung nur auf der gutwilligen Anerkennung von Seiten der Einzelnen; sie löst machtlos sich auf, wo sie verbreiteten Widerstand findet; zum gesellschaftlichen Recht erhoben, weiß sie sich solchem Widerstand gegenüber auch selbst Anerkennung zu verschaffen, und den etwa Widerstrebenden zu zwingen, sich der in dem Gesetz verkörperten allgemeinen Vernünftigkeit zu unterwerfen. Ist die bloße Sitte die gesellschaftliche Tugend als Gesinnung, so ist das Gesetz der gesellschaftliche Charakter mit der festen Willenskraft seiner Durchführung. Die Sitte ist, so zu sagen, der gemüthvoll-idealistische Brautstand der gemeinsamen Sittlichkeit; das im Gesetz ausgesprochene Recht ist ihr Ehestand mit dem ganzen Ernst der Verpflichtung; jene ruht auf der subjectiven Willigkeit; dieses verpflichtet den Einzelnen unbedingt und mit der Macht des thatkräftigen Nachdrucks. Das ist freilich ein sehr schlechter Rechtszustand der organisirten Gesellschaft, wo sich das Recht nur durch Zwang und Furcht durchführt, und die wahre Gestaltung derselben ist die, wo das Gesetz eingeschrieben ist und lebt in jedem einzelnen Herzen, aber eben als Gesetz, nicht als bloße, gewissermaßen nur bittende Sitte; und wo es die freie Anerkennung nicht findet, da soll es nicht das Haupt verhüllen und schweigend dulden, sondern ihm ist von Gott das Schwert gegeben, zur Rache für die Übelthäter, wie zum Lobe der Frommen (1 Petr. 2, 14; Röm. 13, 1—4). Das wäre eine schlechte Familie, wo der Vater den ungehorsamen Kindern gegenüber nur thatlos jammerte, wo er nicht seine rechte sittliche Liebe bethätigte durch fühlbare Zucht; die organisirte Gesellschaft aber hat als die höher gestaltete Familie auch die Liebespflicht der zwingenden und strafenden Zucht. Die Sittlichkeit kann und soll nicht bloß individuell-subjective Gestalt haben, soll auch objective Wirklichkeit erringen, eine über dem einzelnen Subject stehende Macht werden, aber eben nicht eine bloß ideelle, abstracte, sondern mit voller Wirklichkeit; und dies geschieht nur darin, daß das Recht, die objective Sittlichkeit, nicht ein bloßer Gedanke, ein bloß geschriebenes

ist, sondern seine persönlichen Träger und Vollstrecker hat; das ist nicht bloß menschliche, das ist göttliche Ordnung.

Als die letzte Gestaltung des sittlichen Gemeinwesens kann die organisirte Gesellschaft die früheren Stufen, die Familie und die Gesellschaft im weiteren Sinn, nicht aufheben, sondern auf ihnen ruhend muß sie dieselben in sich tragen, pflegen, fördern. Ein Staat, welcher, wie der Platonische, die Familie aufzehrt, ist von vornherein ein unrechtmäßiger, der sittlichen Idee widersprechender. Der Absolutismus des Staats, der die alleinige Quelle alles Rechtes schlechthin sein will, ist ein heidnischer Gedanke und in der christlichen Welt widersittlich.

§. 161.

Der in jeder sittlichen Gemeinschaft nothwendige Unterschied von sittlich weiter Fortgeschrittenen und von sittlich noch weniger Gereiften, der in dem Verhältniß von Eltern und Kindern seinen ersten Ausdruck findet, bildet auch die Grundlage der organisirten Gesellschaft. Jene haben in derselben überwiegend die Aufgabe des Bildens, des Leitens und Erziehens, diese die Aufgabe des Aneignens und Gehorchens. Das Leiten aber ruht schlechterdings auf der sittlich-religiösen Bildung, und will durch universelles Bilden aus der Gesellschaft ein sittliches Kunstwerk, einen sittlichen Organismus erzeugen. Der Unterschied der Leitenden oder Regierenden und der Geleiteten oder Gehorchenden ist also an sich vollkommen eins mit dem Unterschied der sittlich-religiös höher Entwickelten, der Propheten und Priester, und der religiös erst weiter zu Bildenden, der Gemeinde. Insofern der sittliche Organismus den Gegensatz der priesterlichen Propheten und der Volksgemeinde auf dem Gebiete der Religion ausdrückt, ist er die Kirche; insofern er den Gegensatz der Regierenden und Gehorchenden auf dem Gebiete des Rechtes ausdrückt, ist er der Staat. In der rechtmäßig gestalteten, von keiner Sünde getrübten sittlichen Gesellschaft sind Kirche und Staat völlig eins, und der sittliche Organismus erscheint als Theokratie; seine concrete Volksgestaltung wäre der ausgebildete patriarchalische Staat. Das religiöse und das rechtliche Gemeinwesen in ihrer vollkommenen Einheit ist die sittlich entwickelte Familie; und da ihr inneres Gesetz und Wesen schlechthin das sittliche Gesetz selbst ist, welches zugleich in den Herzen aller ihrer Mitglieder als lebendige Kraft waltet, so ist die theokratisch gestaltete religiös-sittliche Gesellschaft die geschichtliche Verwirklichung des

Reiches Gottes auf Erden, und dessen Vollendung ist das Ziel alles vernünftig-sittlichen Strebens des Einzelnen wie der Gesammtheit, und die geistige und sittliche Entwickelung der Menschheit zu diesem letzten Ziele hin ist die Weltgeschichte.

Wir haben es hier nicht mit der wirklichen Kirche und dem wirklichen Staate zu thun, die beide wesentlich die Sünde zur Voraussetzung haben und sie bekämpfen, sondern mit dem idealen sittlichen Gemeinwesen, welches von aller Sünde geschieden ist; und dabei können wir sehr kurz sein. Die Familie bleibt die sittliche Grundlage und das Vorbild. Der innere Unterschied in der Familie gestaltet sich in dem höheren Organismus zum Unterschiede der Leitenden und der Geleiteten, der bei einem sündlosen Zustande allerdings ein sehr milder und nur beziehungsweise geltender ist. In der wahren religiösen Gemeinde haben alle gereiften Glieder auch priesterlichen Charakter, haben die Aufgabe geistigen Leitens; und in einer idealen Staatsgesellschaft sind alle gereiften Staatsbürger auch mitbetheiligt an der geistigen und sittlichen Führung des Ganzen; und je vollkommener die Gesammtentwickelung aller Glieder ist, um so mehr tritt das zu Grunde liegende Verhältniß von Vätern und Kindern zurück, und nimmt mehr den milderen Unterschied der beiden Geschlechter in der Ehe an.

Wie in der rechten Familie religiöses und sittlich-praktisches Leben vereiniget sind, und der Familienvater auch der geistliche, priesterliche Führer des religiösen Lebens ist, so sind in dem idealen Gesellschaftsorganismus Kirche und Staat unmittelbar eins, und beide sind nur zwei schlechthin untrennbare Seiten desselben geistigen Lebens. Alle Religion wird praktisch, und alles praktische Leben ruht auf der Religion; der wahre Staat ist auch Kirche, und die wahre Kirche läßt auch ein ihr entsprechendes gesellschaftliches Gemeinwesen aus sich erwachsen, wie es die altchristliche Kirche zeigte, und in neuerer Zeit die Brüdergemeinde in richtiger Ahnung des Ziels der christlichen Geschichte theilweise durchgeführt hat. Daß der Vater des Volkes auch oberster Bischof sei, das gehört zu dem Ideale des sittlichen Gemeinwesens; ob das Ideale in diesem Punkte auf die sehr wenig idealische Wirklichkeit zu übertragen sei, ist hier nicht zu beantworten. Das patriarchalische Gemeinschaftswesen ist die erste, dem Familienvorbilde noch am nächsten stehende Weise des sittlichen Organismus der Gesellschaft; das Familienhaupt des eng verbundenen Stammes ist oberster Leiter und Priester zugleich; er vertritt aber nicht seinen beschränkten Sonderwillen, sondern den sittlichen Willen des Ganzen, der selbst wieder ein treuer Ausdruck des göttlichen Willens ist. Darum eben ist die ideale Gesellschaftsgestalt nothwendig und wesentlich Theokratie, denn nur in

der lebendigen Gottesgemeinschaft haben die Lenker des Volkes ihr Recht, ihr Gesetz, ihre Kraft; und nicht das abstracte göttliche Gesetz allein ist das alles Leitende, sondern der lebendige, persönliche Gott selbst, der seine ihm eng verbundenen Kinder erleuchtet und lenket, hat durch seine Propheten und Gesalbten die unmittelbare Herrschaft. Das göttliche Recht wahrer Obrigkeit von Gottes Gnaden weist auf diese Idee hin, gilt aber als sittliches Recht auch nur insoweit, als die demüthige Hingebung an Gott in den Herzen der Herrschenden waltet. Die alttestamentliche Theokratie (2 Mos. 19, 3—6; 5 Mos. 7, 6 ff.; 33, 5; 1 Sam. 8, 6 ff.; Jes. 33, 22) ist nur ein schwaches Abbild der der sündlosen Menschheit eignenden, die nur im prophetischen Gesicht als durch die Erlösung theilweise wiedererrungen geschaut wird (Jes. 2, 2 ff.; 4, 2 ff.; 9, 6 ff.; 11, 1 ff.; 32, 15 ff.; 65, 17 ff.; Hesek. 34, 23 ff.; 36, 24 ff.; 37, 24 ff. u. a.).

Das sittliche Gemeinwesen in seiner Doppelgestaltung als Kirche und Staat ist einerseits eine volle Bewahrung und Bewährung der persönlichen sittlichen Freiheit der Einzelnen, weil der im Gesetz und in Regierung sich bekundende Wille des Ganzen zugleich der sittliche Wille des Einzelnen ist, andrerseits eine wirkliche gegenständliche Darstellung der sittlichen Idee mit einer bestimmenden Macht für und über den Einzelnen, die aber erst dann als eine die subjective Freiheit beengende erscheint, wenn diese aus dem Einklang mit Gott in die vernunftlose Willkür abgefallen ist. In dem idealen Staate wird alle Sittlichkeit zum Recht, und alles Recht ist reiner Ausdruck der Sittlichkeit. Wenn dieses sittliche Gemeinwesen volle Wahrheit geworden, dann ist in ihm auch das Reich Gottes zu geschichtlicher Gestalt und Wirklichkeit geworden. Das Reich Gottes kommt freilich nicht mit äußerlichen Geberden, sondern es ist zunächst inwendig in den Menschen (Luc. 17, 20. 21), aber wenn es in die Herzen der Menschen gekommen ist, und Gott in ihnen eine Gestalt gewonnen hat, dann wird auch das Reich Gottes selbst eine Gestalt gewinnen, und die Gesammtgeschichte der in Gott lebenden Menschheit ist diese sich herausringende Gestalt. Sobald aber die Sünde eingetreten ist in die Wirklichkeit, gehen sofort Staat und Kirche aus einander und lösen sich in sich selbst in widersprechende Gestaltungen auf, und das Reich des ewigen Friedens wird eine Vielheit von Reichen des endlosen Streites. Die Weltgeschichte hat die sittliche Aufgabe, die stets ungetrübte Entfaltung des Reiches Gottes zu sein; ihre schuldvolle Wirklichkeit mit der Reinheit der Idee verwechseln, heißt die sittliche Wahrheit verleugnen.

Von demselben Verfasser erschien:

Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. 1852. 53. gr. 8. Breslau, b. Jos. Max & Comp.

Erster Theil: Die ersten Stufen der Geschichte der Menschheit. Entwickelungsgeschichte der wilden Völker, so wie der Hunnen, der Mongolen des Mittelalters, der Mexikaner und der Peruaner. 1852. 356 S. br. 1 Thlr. 25 Sgr.

Zweiter Theil: Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier. 1853. 597 S. br. 2 Thlr. 25 Sgr.

Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1860. (Zum Besten der Evangelischen Johannesstiftung in Berlin). 8. X u. 268 S. 1 Thlr. 10 Sgr.

Druckfehler.

S. 16, Z. 14 l. Gegensätzen.
S. 176, Z. 9 v. u. stt. abweichend l. abweisend.
S. 283, Z. 14 v. u. füge hinzu: 5 B.
S. 284, Z. 19 l. 2. Aufl.

Druck von F. Hoffschläger in Berlin.







